

IL PROGRESSO RELIGIOSO

SOMMARIO:

Francesco De Sarlo: L'Evoluzione dell'attività spirituale umana.

Vita e Cultura Religiosa: Associazione per il progresso Morale e Religioso: **Rinieri De Rocchi**, *Volontà, Ragione e Amore*; **Mario Puglisi**, *Visione ascetica della Vita*; **Carlo Formichi**, *La Bhagavadgita — La Persecuzione anti-religiosa in Russia*.

I Libri: Occorre alla Civiltà una Religione? — Metafisica e Psicologia.

Le Riviste: L'Originalità di Gesù.

Notizie Bibliografiche: G. G. Bachofen, *La religione primitiva e l'antico simbolo* — I. G. S. Tarapolevala, *L'Apologia del Parsismo* — Henri Lammens, *L'Islam* — A. Levasti, *Sant'Anselmo* — Pietro Mignosi, *Il Papa e la Conciliazione* — Thomas S. Matthews, *Channing* — T. H. Bayer, *L'Astrologia* — Albert Moll, *Psicologia e caratterologia degli occultisti* — Joseph Schnitzer, *La morte di Alessandro VI* — Francesco A. Ferrari, *La Trilogia divina*.

Redazione e Amministrazione:

ROMA (110) - Via Emanuele Gianturco, 4

Sono vendibili per mezzo dell'Amministrazione della Rivista «IL PROGRESSO RELIGIOSO» le opere seguenti. Le richieste però devono essere accompagnate dal relativo importo e dalle spese postali.

ALESSANDRO CHIAPPELLI: Il Messaggio spirituale di Dante al tempo nostro	L. 5,00
MARIO PUGLISI: Il Pensiero religioso e sociale di W. E. Channing	» 2,00
» Gesù e il Mito di Cristo (Saggio di critica metodologica)	» 10,00
» La Teologia d'Aristotele	» 2,00
» Le Fonti religiose del Problema del male	» 4,00
» Di alcune recenti pubblicazioni su la Storia del Cri- stianesimo	» 2,00
» Il Problema morale nelle religioni primitive	» 2,00
» Realtà e Idealità religiosa	» 2,00
» Misteri pagani e Mistero cristiano	» 3,50
» Il Problema del Dolore. Linee di una nuova Teodicea	» 3,50
» Franz Brentano. Notizie e ricordi (con ritratto).	» 2,00
» Ciò che ci unisce	» 2,00
» Orientamenti nell'odierno Travaglio spirituale	» 2,00
» Ortodossia e Rivoluzione russa	» 2,00
» Le Fasi progressive nella storia delle religioni	» 2,00
» Il Valore religioso della Vita	» 2,00
» Il Problema gnoseologico nella Storiografia religiosa	» 2,00
» Raffaele Lambruschini e le Idee religiose nella Toscana del suo tempo	» 3,00
» Orientamenti e Problemi della Cultura contemporanea	» 3,50
» Fra Chiesa e Cenacoli	» 3,00
G. STEEG: Una franca parola su Gesù Cristo	» 1,00
BROOKE HERFORD: Gli Unitari e la loro storia	» 1,00
MINOT J. SAVAGE: Il Dio che adoriamo	» 1,00
G. BONNET MAURY: Bernardino Ochino	» 1,00
C. W. WENDTE: Fausto e Lelio Socino	» 1,00
» La vera base dell'unità religiosa	» 1,00
DIVERSI AUTORI: La coscienza religiosa in Italia alla vigilia della grande guerra	» 2,00
G. MARTINEAU: Dio nella natura	» 1,00
F. DE SARLO: Filosofia e Religione	» 4,00
O. PFLEIDERER: La Crisi religiosa dell'età nostra	» 1,00
C. BONAVIA: I Servi	» 5,00
UGO DELLA SETA: Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini	» 1,00
RAFFAELE OTTOLENGHI: I Farisei antichi e moderni	» 10,00
J. E. CARPENTER: Il posto del Cristianesimo fra le Religioni	» 2,00
S. MINOCCHI: Il Panteon - Origini del Cristianesimo	» 23,00

IL PROGRESSO RELIGIOSO

RIVISTA BIMESTRALE DEL MOVIMENTO CONTEMPORANEO

DIRETTA DA MARIO PUGLISI

L'aspetto evolutivo della realtà

II

L'evoluzione delle attività spirituali umane

L'evoluzione nel mondo umano à particolare importanza. Dev'essere osservato anzitutto che rispetto all'uomo, noi possiamo proporci il quesito circa la sua origine o le relazioni — di affinità, di parentela —, in cui egli si trova cogli altri esseri viventi, e possiamo rivolgere l'attenzione sui prodotti dell'attività umana, i quali, come si sa, godono di un'esistenza per alcuni rispetti indipendente dai soggetti umani, che diedero loro origine. Tali le istituzioni, le leggi, i costumi, le arti, il linguaggio, la scrittura, la scienza, la religione e così via. Altro è studiare la genesi dell'uomo, in quanto specie vivente, e altro è seguire nel loro sviluppo le manifestazioni della sua attività, le quali poi costituiscono un mondo sovrapposto al mondo della natura, il mondo umano. Anzi occorre notare fin da ora che tali manifestazioni da una parte non ci si presentano di egual valore, e neanche isolate e indipendenti tra loro, e dall'altra lungi dall'esser fisse, immutabili, sono soggette a variazioni, a trasformazioni nel tempo, che non possono esser trascurate. Descrivere le varie specie di trasformazioni, spiegarle, mettendole in connessione coi fattori, che potettero agire su di esse, è uno dei principali compiti della considerazione storica umana; ma ora importa intendersi anzitutto sul significato da attribuire al quesito dell'origine dell'uomo, in quanto specie vivente.

Il problema, ci sembra, può essere utilmente discusso solo ispirandosi agli stessi criterii e seguendo gli stessi metodi, che sono seguiti nella determinazione dell'origine di tutte le specie viventi. L'uomo è una di tali specie e presenta tali somiglianze dal punto di vista biologico e — almeno in parte — anche psicologico colla specie animali superiori che non è possibile darne una spiegazione scientifica senza seguire il metodo, che è seguito per lo studio degli altri esseri. È innegabile che la specie umana comparata colle altre specie

animali, accanto alle somiglianze, presenta differenze, di cui dev'esser tenuto conto: ma di tali differenze è possibile dare un'interpretazione scientifica solo, seguendo i criterii, che sono seguiti per l'interpretazione delle differenze, che presentano tra loro le diverse forme viventi. Si può ammettere che l'origine dell'uomo si debba considerare come una delle *crisi* nell'evoluzione cosmica, ma se sarebbe errore attribuire a tale crisi il valore di fatto accidentale, prodotto del caso o del concorso fortuito di circostanze, sarebbe egualmente errore attribuirgli il valore di fatto miracoloso (prodotto d'un atto creativo speciale). Quando si è cura di non identificare il concetto generale di evoluzione con una particolare teoria circa l'essenza dell'evoluzione, non vi è ragione di escludere qualsiasi affinità tra l'origine dell'uomo e quella delle altre specie viventi. Tra i caratteri costitutivi dell'evoluzione è posta la continuità, ma il significato di un tal termine vuole essere stabilito con discrezione. Perchè si possa parlare di evoluzione di un termine dall'altro è necessario che possa esser dimostrato o almeno congetturato il passaggio, la derivazione dello stesso termine dall'altro; ma le modalità di tale passaggio rimangono indeterminate: esso può essere ammesso come producentesi per gradi insensibili e come producentesi per *crisi*: solo che è da escludere che queste, non avvenendo secondo una regola, siano casuali. Quel che è lecito asseverare è che l'origine dell'uomo dovette avvenire sempre secondo leggi naturali, quindi seguendo un ordine fisso e costante, in qualunque modo sia concepito tale ordine (combinazione delle leggi). È certo in ogni modo che l'uomo ha avuto un'origine nel tempo — qualunque sia la durata di tale tempo — e che, anche quando sia supposto fornito di determinate attitudini originarie, che valgano a dar ragione del suo svolgimento e del suo perfezionamento attraverso i secoli, non si può dire che inizialmente fosse quello che poi è divenuto col concorso di fattori diversi. L'uomo attraverso la preistoria e la storia si è fatto quello che è: e noi possiamo determinare con sufficiente esattezza le fasi del suo sviluppo, come possiamo renderci conto degl'influssi, che tale sviluppo dovettero determinare. Da tal punto di vista il problema dello svolgimento dell'uomo viene a identificarsi con quello delle diverse manifestazioni dell'attività umana. Vi è una sola maniera di determinare in concreto la « natura umana », ed è quella di riferirsi all'esplicazione delle varie specie di attività in cui tale natura si estriseca. Tutta la storia umana non è che la considerazione delle estrinsecazioni dell'attività umana nei varii campi: storia del costume e della vita politica, storia dell'arte e della religione, storia del diritto e della morale, storia dell'economia e della famiglia, storia della scienza e della filosofia. La storia umana nelle sue varie forme e determinazioni non può non aver riferimento alle attività costitutive della natura umana. L'uomo, fornito della capa-

cità di conseguire determinati risultati, mettendo in opera i necessari mezzi, dà origine a certi prodotti, che svolgendosi in certe direzioni, formano, come si diceva, la materia della considerazione storica.

* * *

Dicemmo che la considerazione storica evolutiva nel mondo umano à particolare importanza: ora, è bene precisare il nostro concetto a tal riguardo. Dell'evoluzione nelle varie sfere della realtà (evoluzione nel mondo inorganico, evoluzione biologica ecc.) in fondo si può parlare solo, riferendosi a quel termine ultimo — a noi noto — della evoluzione cosmica che è l'uomo, e più propriamente la coscienza umana. L'ordinamento delle diverse serie evolutive è fatto dall'uomo, assumendo come stregua o misura il valore, che è giudicato supremo: ora tale valore non può essere che lo spirito, in ciò che à di essenziale (non lo spirito di questo o quell'individuo). Ed ecco che la evoluzione cosmica si presenta come diretta a preparare le condizioni per la realizzazione dello spirito.

D'altra parte l'evoluzione quale può esser constatata nell'uomo presenta caratteri per cui merita di esser presa in particolare considerazione. Essa in un certo senso comprende in sè le diverse forme di evoluzione quali si osservano nelle diverse sfere della realtà, onde dà il modo di penetrare il significato di ciascuna di esse. Ciò che si trova come disperso nei singoli campi si trova concentrato e reso esplicito nel mondo umano. Se per certi rispetti l'evoluzione umana si presenta come risultato di leggi e cause agenti nell'universo, per altri rispetti è spontaneità, è *nisus*, aspirazione al più e al meglio e, accompagnata com'è da coscienza, è attitudine a proporsi dei fini da realizzare, capacità costruttrice d'ideali.

L'evoluzione nel mondo umano, lo sappiamo, non può aver riferimento che allo svolgimento che presentano le diverse manifestazioni dell'attività spirituale umana. È ammesso, infatti, che la scienza, l'arte, le istituzioni e tutte le determinazioni della vita sociale vanno soggette a continue trasformazioni. Ora, che cosa presentano queste di particolare? Ecco ciò che bisogna precisare. Intanto, per esser rigorosi, bisogna distinguere tra storia delle manifestazioni dell'attività umana e considerazione evolutiva di esse. La storia si riferisce alla pura successione delle determinazioni della vita scientifica, artistica ecc., nei diversi popoli e nei diversi periodi. La evoluzione invece, si riferisce all'accrescimento qualitativo, che i prodotti presentano per l'azione degli antecedenti, ma soprattutto per l'azione dello spirito (coscienza e volontà). La storia, vogliamo dire, prende in considerazione i prodotti, i fatti; l'evoluzione si riferisce al prodursi, al farsi degli « obbietti ». Non sono i prodotti che si

svolgono, ma è lo spirito che si svolge, determinando i diversi prodotti. Nella sfera umana si può parlare veramente di un soggetto reale, che esplicando le attitudini di cui è fornito, si fa quello che è destinato ad essere; è l'individualità — individualità elementare, di prim'ordine, od individualità collettiva, di ordine elevato — che in conformità della sua natura esplica le proprie potenze, e raggiunge uno stato di relativa compiutezza e perfezione. Il soggetto dell'evoluzione in tal caso non solo è supposto, come si diceva, reale, ma di tal natura che non può non passare per successivi stati in modo da realizzare il fine che gli è immanente. Il soggetto da una parte inizialmente non è quel che dev'essere, ed à soltanto la capacità di diventarlo e dall'altra è in grado di cooperare alla completa determinazione di sè stesso.

Naturalmente con ciò non si vuol dire che il processo di sviluppo spirituale si compia per così dire nel vuoto e sia assolutamente autonomo, ma si vuol dire solo che gli stimoli (eccitamenti) o rappresentano semplici occasioni per l'esplicazione delle diverse specie di attività del soggetto, o costituiscono la « materia » che poi le stesse attività valgono ad elaborare e a trasformare. È certo in ogni modo che il soggetto nel reagire agli eccitamenti provenienti dall'esterno, non fa che dispiegare la propria natura. Agli eccitamenti o stimoli esterni devono essere aggiunti quelli che potremmo dire stimoli interni, che sono un altro termine per indicare le azioni provenienti dalle fasi di sviluppo già realizzate. In fondo tali stimoli interni rispondono al dinamismo del processo in cui propriamente si vien realizzando la natura del soggetto.

Quel che soprattutto importa notare è che il movimento evolutivo delle attività umane non si compie per quella forma di necessità che potremmo dire meccanica, per una forma di necessità, cioè, che escluda ogni specie di adattamento e ogni specie di mutamento in vista del risultato da raggiungere, ma è processo variabile secondo le esigenze del momento e quindi per l'azione di cause di ordine prevalentemente psichico. Se in ogni forma di evoluzione umana è supposta sempre la cooperazione del fattore psichico, non si può dire che questa rimanga inalterata in tutte le circostanze. Già, bisogna distinguere le specie diverse di efficacia psichica che il soggetto può dispiegare nel reagire agli eccitamenti, di qualunque ordine questi siano e da qualunque parte provengano, l'efficacia esercitata dalla volontà, dalla riflessione da quella forma di plasticità, che è inerente alla vita psichica in quanto tale. Poi, bisogna tener conto del grado diverso di organizzazione, che può aver raggiunto il soggetto, sia dal punto di vista fisico che dal punto di vista psichico, e infine, bisogna tener conto dell'azione specifica esercitata dal tempo, in quanto fattore determinativo della varia reazione del soggetto. Quando si pensa alla profonda differenza esistente tra il comportamento

iniziale di un soggetto psichico e il comportamento che fu preceduto da azioni simili o analoghe, quando insomma si tiene conto dell'azione dell'abitudine, dell'esercizio, di quella, che potremmo dire memoria organica, si vede come il contributo del fattore psichico in rapporto al tempo varia notevolmente. Per tale rispetto si può ben riconoscere che la natura del soggetto vien ad essere in parte costituita dal complesso delle tracce lasciate dall'esperienza antecedente e quindi anche da tutti gli atti per l'innanzi compiuti. Se è esagerato negare ogni carattere di originarietà alle attività del soggetto, è ugualmente esagerato negare allo stesso soggetto ogni capacità formativa in rapporto al tempo. Se nella vita psichica è da supporre come originaria l'attitudine a reagire in particolari maniere all'azione di certi stimoli, è da supporre ugualmente originaria l'attitudine a foggare in parte la propria costituzione, utilizzando le tracce dell'esperienza passata. Appunto perchè gli effetti delle azioni compiute non si dileguano mai totalmente, essi finiscono per contribuire alla determinazione della natura del soggetto.

Non si nega che vi siano dei limiti nell'efficienza del passato sul presente, ma rimane fermo che tale efficienza è condizione necessaria per ogni forma di evoluzione psichica. L'azione che primitivamente potette avere il significato di elemento contingente, avventizio rispetto alla natura del soggetto, finisce per assumer quello di costitutivo. Come l'alimento introdotto dall'esterno nell'organismo, e da questo assimilato, diviene parte dell'organismo, così il complesso delle variazioni, cui l'esperienza psichica può andar soggetta, contribuisce alla costituzione e all'organizzazione di esso.

D'altra parte, l'efficacia del fattore psichico nell'evoluzione umana si manifesta in quel complesso d'influssi che la vita sociale esercita sull'individuo, influssi, che, supponendo appunto la comunione degli spiriti singoli tra loro, sono condizionati da relazioni psicologiche. La tradizione, l'imitazione, la suggestione, mentre rappresentano maniere diverse di agire della società sull'individuo, contribuiscono potentemente all'evoluzione umana.

Risulta così che se l'evoluzione in tal caso si compie sempre secondo un certo ordine, tale ordine non si realizza mai secondo leggi cieche e fatali (meccanicamente), ma è determinato, almeno in parte, da esigenze di ordine psichico; anche quando vi è il concorso di circostanze estrinseche, esse sono sempre utilizzate dai soggetti affine di conseguire determinati risultati. Non è certo necessario che i risultati ultimi siano presenti alla coscienza: basta che siano appresi i motivi immediati, i quali poi si trovano in relazione coi risultati ultimi; l'azione è sempre illuminata e diretta dalla coscienza nei momenti singoli — motivi immediati — a misura che essi succedono.

Le diverse fasi di sviluppo delle istituzioni e dei prodotti umani

poi si trovano collegate tra loro appunto da quella forma particolare di solidarietà, che è la tradizione; ed ecco che il passato è riconosciuto come efficiente nel presente e nel presente stesso è utilizzato con consapevolezza più o meno chiara. Per tale via il collegamento delle diverse fasi di sviluppo non è puramente ideale (esistente cioè soltanto nella coscienza di chi contemplando dal di fuori la serie evolutiva, l'apprende e se ne rende conto), ma opera nella coscienza del soggetto dell'evoluzione. Importa anzi distinguere i due casi: il caso in cui la graduazione delle diverse manifestazioni dell'attività umana è fatta dall'osservatore, che si fonda sui caratteri di somiglianza, di contenenza, di subordinazione ecc. dei termini messi a confronto, e il caso in cui l'efficacia del passato sul presente è appresa a riconosciuta dall'agente. Lo sviluppo può non trovarsi realizzato in un unico soggetto, ma presenta sempre un'unità (solidarietà) reale, in quanto i momenti del tempo, passato, presente e futuro si seguono in modo continuo e sono efficienti in una determinata direzione. Il passato si rivela gravido del presente e questo del futuro. Tale unità poi viene ad essere riconosciuta con un grado di maggiore o minor consapevolezza.

*
* * *

I problemi da risolvere a questo punto sono due: 1° determinare ciò che vi è di veramente originario e di irriducibile nelle varie forme della vita spirituale; 2° determinare i mutamenti o le trasformazioni, cui possono andar soggette nel corso del tempo le attività ritenute originarie.

Sappiamo che la natura dell'uomo è determinabile solo riferendosi alle attività che egli dispiega nel mondo. Ora per decidere se ed entro quali limiti l'uomo possa esser considerato *prodotto* o *risultato* del processo evolutivo cosmico, occorre stabilir bene se e come le attività umane possano esser riguardate originarie. È noto che gli atteggiamenti fondamentali dello spirito corrispondono alle maniere diverse di riferirsi del soggetto all'oggetto. Approfondendo la natura di tali relazioni si trova che mentre nessuna di esse è riducibile alle altre, non sono neanche derivabili da qualcosa di diverso da loro. Esse si presentano come *dati* o *fatti ultimi* dell'esperienza, che possono essere constatati, indicati, descritti, ma non spiegati nel senso di esser derivati da altro. Il concetto di evoluzione non trova così applicazione nella determinazione della genesi delle potenze psichiche fondamentali, quali la potenza rappresentativa, quella conoscitiva e quella pratica. Ciascuna di esse invero presenta un carattere di specificità ben distinto e nettamente caratterizzabile (la relazione rappresentativa à la nota della « presenza » di un certo contenuto alla coscienza,

quella conoscitiva la nota della « credenza [o non credenza] nella realtà », quella pratica o valutativa la nota « dell'interessamento o del riferimento al fine » nel caso che questo non sia realizzato), che resiste a qualsiasi tentativo di riduzione. Il comportamento del soggetto verso l'oggetto nell'attività conoscitiva è *toto coelo* differente dal comportamento dello stesso soggetto nell'attività pratica : l'affermazione o la negazione non può essere identificata con l'amore o l'odio, col volere o non volere una certa cosa. E il comportamento del soggetto nell'attività rappresentativa è differente dal comportamento del soggetto nell'attività conoscitiva e in quella pratica, in quanto ne è il presupposto.

Nè è sostenibile la tesi che le attività e gli atteggiamenti fondamentali accennati rampollino da una determinazione comune originaria, perchè una tale determinazione originaria non è definibile in alcuna maniera. Anche quando si affermi che le attività psichiche siano espressioni del bisogno inerente all'individuo vivente di affermarsi, di conservarsi, di perfezionarsi, si urta sempre contro la difficoltà di non poter determinare e indicare in concreto l'esigenza o il bisogno inerente all'individuo vivente, senza riferirsi alle attività psichiche, che ne dovrebbero esser derivate. Il bisogno di conservazione, di accrescimento dell'individuo non è che un'altra parola per indicare l'amore di sè, l'interessamento per sè. Ora nell'interessamento è implicita la rappresentazione, la credenza in sè e la corrispondente reazione affettivo-pratica. Le nozioni di individuo o di sistema vivente *autoconservativo* implicano l'esperienza delle attività psichiche fondamentali.

In sostanza il soggetto psichico, in quanto è fornito di certe attitudini o di certe capacità, persegue certi fini, i quali fin dall'inizio sono immanenti od operativi, e determinano quelli che potremmo dire bisogni o esigenze fondamentali. Non già che i fini presenti sempre nella coscienza, provochino l'azione in ogni caso; questo accade dopochè l'intelligenza à raggiunto un determinato grado del suo sviluppo; ma essi rappresentano i termini a cui le funzioni, esplicandosi, metton capo e che in conseguenza si rivelano alla riflessione, quando su di essi sia diretta. Ed ecco che lo svolgimento proprio del soggetto si compie in due sensi: nel senso della rivelazione, che il soggetto via via va acquistando dei fini, cui son dirette le varie forme della sua attività e in quello dell'adozione di mezzi sempre più adeguati per il conseguimento degli stessi fini.

Importa intanto ribadire il concetto che nel campo umano l'efficienza del soggetto dell'evoluzione si rivela nel modo più chiaro ed esplicito. Il soggetto — che sia l'individuo o la specie, l'elemento singolo o la collettività — esplicando le forme della sua attività, si svolge. Le varie determinazioni non si succedono semplicemente in ordine fisso e costante, ma hanno radice in un unico ente, del quale

per un verso sono parti costitutive e per l'altro sono produzione. Pure presentando le determinazioni il carattere dell'eterogeneità, si trovano come accomunate nel fatto di esser provenienti dallo stesso soggetto, e nell'esser fasi della sua realizzazione. Gli stadii di sviluppo del soggetto corrispondono alle esigenze che di momento in momento si fanno vive. E i gradi di appagamento di queste segnano i gradi di perfezionamento raggiunti dalle differenti funzioni.

Il processo evolutivo in un certo senso è promosso dall'individuo per la più completa e perfetta affermazione di sè. I vari stadii o momenti del processo si trovano collegati tra loro in quanto i singoli termini della serie sono connessi con determinati antecedenti e in quanto essi sembra si generino gli uni dagli altri. L'evoluzione però, lungi dal compiersi per una necessità fisico-meccanica, si compie per l'azione che il soggetto esercita sul corso dei fatti psichici. Si capisce pertanto come la successione delle determinazioni in tale forma di evoluzione non presenti alcun carattere di fissità o di rigidità, ma quello della plasticità o della variabilità (adattamento, azione selettiva ecc.).

È notevole che se noi ci limitiamo alla considerazione delle determinazioni successive, non possiamo far a meno di giudicarle originarie, in quanto non sono riducibili le une e le altre, ma se noi teniamo conto del fatto che esse rappresentano mezzi di realizzazione sempre più perfetti di certi fini e per di più teniamo conto del nesso in cui si trovano con uno stesso soggetto, possiamo ben considerarle stadii di evoluzione del soggetto.

Importa tener presente che dal fatto che certe determinazioni possono essere utilizzate per il conseguimento di certi scopi non può esser tratta senz'altro la conseguenza che esse siano derivabili da tali scopi. Vi sono casi in cui determinazioni originarie, e aventi valore per sè, possono assumere il significato di mezzi per il conseguimento di certi risultati senza che però siano riducibili a questi. Quando si pensa all'intima connessione in cui i fatti della vita estetica si trovano con certe determinazioni della vita pratica, della vita religiosa, della vita conoscitiva, pur mantenendo sempre il loro carattere di originarietà, si è lo conferma di quel che diciamo.

In generale il dominio che il soggetto può esercitare sul corso dei fatti psichici e il potere che è di rendersene conto e di fissarli per mezzo di concetti o giudizi non perdono affatto il carattere di originarietà, e non possono essere concepiti come uno stadio evolutivo ulteriore degli stessi fatti psichici, a cui son applicati. Altro è il determinarsi spontaneo, supponiamo, di certi impulsi, e altro è il riconoscerli nella loro propria natura, il compararli, il valutarli, o il preferirli gli uni agli altri.

Parimenti l'esigenza della giustificazione logica, come l'esigenza

della giustificazione valutativa, sono originarie. Ogni volta che il nesso tra concetti o elementi concettuali — a cui s'arresta il processo d'analisi — non è la giustificazione in sè stesso (non presenta il carattere dell'evidenza) ne è cercato il fondamento in nessi che valgano a giustificarlo: in ciò consiste il processo raziocinativo, preso nella sua astrattezza. Ora tale processo non è mai eseguito fin dall'inizio in modo compiuto e perfetto, ma è come il risultato di tentativi, che successivamente vengono fatti fino al raggiungimento dello stato di appagamento delle esigenze razionali. Se in certi casi e a un determinato stadio dello sviluppo intellettuale il procedimento per analogia o quello dal particolare al particolar possono apparire probativi, in uno stadio ulteriore si rivelano insufficienti in quanto l'universale — operativo sempre nella mente — è ritenuto non sufficientemente valido. Una credenza qualsiasi (che non abbia in sè la garanzia della propria validità) assume sempre dinanzi alla mente il significato di problema che reclama la soluzione: ora questa non può esser cercata che in ragioni che ne contengano la giustificazione.

Quel che bisogna non perder mai di vista è che il processo evolutivo in questo come negli altri casi si compie nell'intelligenza e per l'intelligenza, la quale, agendo, passa per vari stadii, di cui si rende conto, pur rimanendo una o identica nel fondo. Il processo, come è promosso dal soggetto in cui si vien realizzando, così è diretto e modificato a seconda delle circostanze. In tal senso si può sempre dire che l'universale è operativo nella mente prima di divenir presente alla coscienza riflessa. Il passaggio da una determinazione spirituale all'altra (dal pensiero delle premesse a quello della conclusione p. es.) non solo è realizzato come fatto, ma è diretto e voluto dal soggetto in cui esso si compie. Quelli che in un certo tempo assumono il significato di norme o di principii, in un tempo anteriore sono semplici maniere di esplicarsi dell'attività mentale (funzioni).

Dicevamo che la rivelazione dei fini cui è diretta l'attività umana dev'esser considerata un acquisto fatto per gradi in base all'esperienza dei risultati che via via sono raggiunti. Dapprima gli scopi sono conseguiti senza che siano rappresentati nella coscienza. Dopo per il ricordo che ne è conservato, finiscono per cooperare alla loro realizzazione. Gli scopi, si potrebbe dire, non sono appresi inizialmente, bensì a misura che sono realizzati, e appresi con maggiore o minor chiarezza e determinatezza, con maggiore o minor precisione. L'alimento dapprincipio non è appetito per il vantaggio (godimento) che l'individuo se ne ripromette, ma solo per l'azione che l'apprendimento delle qualità di esso provoca. Solo successivamente in base alla relazione, constatata per mezzo dell'esperienza, delle qualità con certi effetti, esso assume il valore di fine da perseguire e di motivo dell'operare. Le azioni che sono richieste volta a volta per il conseguimento dei risul-

tati figurano come mezzi, che naturalmente variano nel loro significato per il nesso — più o meno diretto — in cui si trovano cogli stessi risultati. I mezzi pur rimanendo immutati in certi loro caratteri, sono adattati alle circostanze sempre nuove in cui l'individuo può esser chiamato a dispiegare la sua attività. Si capisce pertanto come la determinazione dei mezzi debba andar soggetta a sviluppo col tempo.

Qui importa aggiungere che lo svolgimento (nella determinazione dei mezzi e dei fini) di cui abbiamo parlato, diviene intelligibile solo ammettendo nel soggetto come originaria la capacità conoscitiva per cui ciò che è sperimentato può esser riconosciuto e fissato, e quindi ricordato o anche idealmente anticipato.

Ammissa l'originarietà della capacità conoscitiva nel senso accennato se ne può indicare la linea di sviluppo con sufficiente chiarezza. Dall'apprendimento schematico, implicito si passa all'apprendimento chiaro ed esplicito dei fini e dei mezzi: dalla determinazione globale delle qualità e relazioni si passa alla distinzione sempre più netta tra qualità e relazioni e tra le varie specie di relazioni. Non solo un numero sempre maggiore di fini vengono ad essere abbracciati dalla mente, ma essi sono distinti nel loro valore, e quindi subordinati gli uni agli altri. Inoltre dalle forme di pensiero concreto e percettivo si passa alla forme di pensiero concettuale (astratto) in cui l'universale, reso esplicito e fissato nella parola, è riconosciuto nella sua efficienza. Infine dalle manifestazioni del pensiero frammentario, in cui le contraddizioni rimangono celate, si passa a quelle del pensiero sistematico (razionale) in cui mediante l'analisi e le necessarie distinzioni, le contraddizioni sono spiegate o eliminate.

*
* *

Non possiamo avere il proposito di passare a rassegna singolarmente le manifestazioni delle diverse attività spirituali umane, affine di descriverne lo svolgimento attraverso i secoli. Possiamo avere solo l'intento di illustrare i concetti espressi circa le particolarità dell'evoluzione spirituale umana, rispetto alle altre forme di evoluzione, riferendoci a speciali prodotti dell'attività umana. L'evoluzione nella sfera spirituale può essere studiata con vantaggio segnatamente nei prodotti, che sono fissati in « oggetti », che permangono quand'anche i soggetti, che hanno dato loro origine, abbiano cessato di esistere. Sono anzi tali oggetti, che stabiliscono il legame organico tra le generazioni, che si succedono (solidarietà, tradizione) nel mondo. La scienza, l'arte, le istituzioni, i costumi, le leggi regolanti la vita sociale sono i risultati a cui metton capo i processi spirituali. Riflettendo sulle determinazioni, che i prodotti spirituali presentano nei secoli, noi veniamo a conoscere l'evoluzione spirituale umana in ciò che

essa è di caratteristico e d'essenziale. Noi crediamo di dover fermare l'attenzione specialmente sull'evoluzione dell'arte e della morale, perchè queste, mentre si trovano in connessione con le altre manifestazioni della vita spirituale, hanno la più estesa applicazione nel campo umano (1).

L'arte è il necessario correlato dell'*attività espressiva* (attività rappresentativa) e la morale è la più genuina manifestazione dell'attività pratica. L'arte risponde all'esigenza inerente all'anima umana di tradurre in contenuti rappresentativi le impressioni e gli stati d'anima suscitati dagli oggetti e dai fatti dell'universo. La morale è un'altra parola per indicare il complesso delle regole cui è sottoposta la vita umana, perchè essa acquisti valore e significato.

Entrambe dunque hanno origine da forme fondamentali ed originarie dell'attività psichica umana. Quando si pensa al nesso in cui da una parte l'arte si trova con le altre forme della facoltà espressiva (linguaggio, scrittura, tradizioni orali e scritte) e dall'altra la moralità si trova con tutte le istituzioni direttive e regolative della condotta umana (costumanze, diritto ecc.), deve apparire giustificata la scelta dell'arte e della moralità, tra le diverse produzioni umane, per chiarire e illustrare i caratteri proprii dell'evoluzione spirituale.

*
* *

È noto che l'attività estetica se per un lato è una speciale determinazione dell'attività rappresentativa, per l'altro è in intima connessione con una delle principali manifestazioni dell'attitudine apprezzativa. Importa osservare che se è lecito parlare dello svolgimento dell'arte, non si può parlare con eguale ragione dello svolgimento — della derivazione da altro — dell'attività estetica in ciò che questa è di costitutivo e d'essenziale. L'attività estetica è attività originaria, irreducibile, che dev'esser necessariamente presupposta, per poter dar ragione di tutti i fenomeni che la vita estetica ci presenta.

E possibile cogliere segni dell'attività estetica fin nei primi albori (2)

(1) L'evoluzione dell'attività conoscitiva fu studiata particolarmente da A. Comte (*Cours de philosophie positive*). La linea di sviluppo fu indicata nella *legge dei tre stati*, la quale quando sia esattamente interpretata ed opportunamente corretta, può esser ritenuta sostanzialmente vera. In ogni modo se l'evoluzione della scienza in senso generale si presenta rettilinea, quella degli altri prodotti della vita spirituale presenta oscillazioni, che meritano di esser prese in considerazione. Anche nella storia della filosofia è stata da taluno riconosciuta l'esistenza di fasi, che si succedono secondo un determinato ritmo.

(2) Presso i popoli primitivi si trovano già produzioni delle arti figurativa nella forma di rozzi disegni di animali e più raramente di uomini. Presso i Boschimanni i disegni delle caverne sono conservati abbastanza lunga-

della vita umana ed anzi il Darwin credette di poter sorprendere financo nel mondo animale manifestazioni della coscienza estetica. Il che non vuol dire naturalmente che la coscienza estetica sia da concepire *specie fissa e immutabile*. Essa presenta uno svolgimento, che è degno di considerazione, ma tale svolgimento suppone un germe che alla sua volta non è derivabile da altro. La variazione evolutiva si riferisce specialmente al contenuto od all'obbietto a cui l'attitudine estetica è estesa. In tesi generale si può dire che coll'ampliarsi, col differenziarsi, collo specificarsi dell'esperienza umana il contenuto della coscienza estetica non può essere che accresciuto e determinato in varii sensi. A misura che l'attività rappresentativa estetica si riferisce a nuovi valori (di qualunque specie questi siano: valori morali, sociali, conoscitivi, religiosi), essa non può non assumere nuove forme. Quando si pensa che la produzione estetica non costituisce per sè nè un problema metafisico o logico nè un fatto di natura esclusivamente psicologica, ma è creazione inscindibile dalla tecnica, si capisce come essa debba presentare variazioni non tanto in rapporto agli scopi, che si vogliono conseguire quanto in rapporto ai mezzi, che via via possono essere adottati. D'altra parte una dottrina estetica non può esser una dottrina pratica (precettistica), perchè non si propone di mostrare come si crea, e nemmeno una semplice storia, perchè non descrive le opere d'arte dei differenti popoli e delle differenti epoche, ma constata i valori diversi di una *funzione*, che si vien dispiegando per il concorso di numerosi coefficienti variabili.

In sostanza alla stessa maniera che contemplando le forme della natura, vien fatto di cogliere un certo numero di « temi » o di « motivi » che si riproducono, così attraverso le molteplici manifestazioni dell'arte è possibile sorprendere un certo numero di forme fondamentali e di tipi che permangono. Non vogliono essere soltanto studiate le forme belle per sè, ma vogliono essere indagati i fattori, che con-

mente. L'uomo vagante liberamente per la foresta non à nè tempo nè occasione di volgere la sua fantasia a piccoli oggetti, o di occuparsi dell'adornamento del proprio corpo; ma nella penombra della caverna meglio che in ogni altro rifugio, possono esser suscitati i ricordi e le rappresentazioni degli oggetti veduti. Non turbati dalle impressioni esterne i ricordi delle cose viste all'aria libera e soprattutto i ricordi degli animali sorgono nell'oscurità, e spingono l'abitatore solitario e inattivo a proiettare sulla parete le immagini della memoria. Si riproduce così il fenomeno che osserviamo in noi stessi: le immagini mnemoniche sono più vive all'oscuro e alla penombra che nella luce del giorno. Pertanto nella caverna, prima abitazione dell'uomo, sembra sia avvenuto il primo trapasso dai primordi di un'arte intesa all'adornamento o a scopi magici in una libera arte memorativa. Sarebbe arte memorativa in due sensi: essa trae le sue forme dalla memoria delle cose osservate e insieme si sforza di tramandarne il ricordo (Vedi Wundt « Psicologia dei popoli » traduzione italiana, Bocca, 1928).

corrono alla produzione di tali forme. Naturalmente per conseguire un tale scopo, è necessario non limitarsi alla considerazione delle arti superiori — architettura, scultura, pittura, poesia —, ma bisogna scendere alla considerazione delle opere più umili in cui primitivamente si manifesta l'istinto artistico dell'uomo (arti minori industriali, ornamenti, armi, tessuti, utensili domestici ecc.). In tali produzioni si rivela il « codice » primitivo dell'estetica pratica, che à dovuto precedere l'apparizione delle arti superiori. Fondandosi poi sui temi o motivi primitivi, è possibile seguire l'evoluzione delle arti nei differenti popoli e nelle differenti epoche. I temi o i motivi primitivi (forme fondamentali e tipi) non sono da concepire come determinazioni del tutto accidentali o arbitrarie dell'attività estetica, ma esse furono sempre suggeriti, dell'uso, cui gli oggetti potevano servire, dalle qualità della materia di cui si disponeva e dai procedimenti tecnici che potevano esser seguiti (1).

Dal complesso delle ricerche etnologiche risulta che vi sono condizioni generali necessarie da cui dipendono i fatti estetici (gusto estetico e creazione estetica), condizioni che si trovano realizzate ovunque è lecito parlare di vita estetica. Qualunque siano le relazioni in cui la vita estetica si trovi col clima, colla razza, col modo di nutrizione ecc., è certo che essa fin dall'inizio presenta un carattere di specificità per cui non può essere identificata con altre determinazioni della vita umana.

L'arte, pur avendo origini molto umili acquista indipendenza attraverso i secoli col concorso di molteplici fattori e soprattutto con la cooperazione delle diverse attività spirituali. Per tale rispetto si può dire che l'arte rispecchia la vita in ciò che questa à di essenziale e di significativo. Questo è certo; in origine non si può parlare della arte come di una manifestazione autonoma dell'attività spirituale, nella maniera in cui se ne parla nel tempo presente.

Molte se non tutte le discussioni intorno alla natura dell'arte — questo giova ricordare — furono determinate, o, almeno, alimentate da idee inadeguate circa la relazione esistente tra l'aspetto propriamente estetico ed altri aspetti delle azioni umane. Per questo che si possono constatare analogie tra i fatti, a cui è attribuito valore estetico ed altre forme dell'attività umana (imitazione, giuoco, rappresentazione o espressione di stati d'anima) si credette di poter affermare che l'arte avesse senz'altro origine dall'imitazione, dal giuoco,

(1) Seguendo un tal metodo Goffredo Semper nelle sue opere *Der Styl in den technischen und tektonischen Künsten*, 1861-1863 *Ueber Baustyle* 1869 poté ricostruire la storia delle arti tessili e della ceramica movendo dalla considerazione delle opere degli abitanti della nuova Zelanda, fino a raggiungere le meraviglie dell'arte egiziana, dell'arte greca e dell'arte moderna.

dal bisogno di manifestare i propri sentimenti ecc.. Ora l'arte, come dicemmo, à un carattere specifico, per cui non può esser confusa con nessun'altra determinazione dell'attività umana. Essa mira a costituire dei sistemi o degli organismi d'immagini capaci di assumere una propria vita ogni volta che si trovano in relazione con determinati soggetti, se anche questi sono individualità differenti da quelle che primitivamente diedero origine agli organismi o ai sistemi. E non solo tali organismi ànno una propria vita, ma ànno il potere di suscitare quegli stati d'anima in base a cui ne è determinato il valore.

Certe forme d'arte possono essersi prodotte in condizioni che per sè sono al di fuori della sfera estetica (condizioni religiose, condizioni pratiche, condizioni sociali, condizioni conoscitive), come possono presentare analogie con determinate forme dell'attività umana, ma non cessano per questo di avere una natura propria, indipendente dalle forme a cui si accennava. Dal momento che dall'analisi dei fatti estetici, e dalla loro comparazione con altri fatti risulta la loro irriducibilità, solo per un atto di arbitrio può esserne affermata la derivazione da altro. Del resto il fatto che col realizzarsi di certe condizioni si determinò l'autonomia dell'arte rispetto a forme analoghe dell'attività umana, le quali poi anche attualmente permangono e compiono il loro ufficio indipendentemente dalla vita estetica, dimostra che a rigore non si può parlare di derivazione o di risoluzione di una cosa nell'altra. Il Darwin stesso, estendendo la coscienza estetica al regno animale, in fondo ne riconosce l'originarietà. La lotta sessuale in tanto può aver senso in quanto è supposta nell'individuo l'attitudine a godere di certi colori, di certe forme ecc. La lotta e la selezione sessuale può dar ragione della conservazione, dell'accrescimento, dello sviluppo dei caratteri mediante l'eliminazione di quelli opposti, ma non può presumere di spiegarne l'origine, e, quel che più importa, il valore.

Dalle ricerche genetiche, evolutive e comparative intorno all'arte oltre l'insegnamento riferentesi all'originarietà, scaturisce quello relativo alla linea di svolgimento dell'attività estetica. I mutamenti, le trasformazioni, cui questa va soggetta, non possono esser messi tutti ad uno stesso livello, ma spesso presentano differenze di valore, che non vanno trascurate.

Sembra anzi che al genio creatore si presentino sempre nuovi problemi, che reclamano soluzione. È notevole che le fasi o i momenti di sviluppo dell'attività estetica si compiano spesso in una determinata direzione, onde è possibile parlare di progresso, di perfezionamento, perchè certi acquisti una volta fatti e riconosciuti, sono conservati. Di ogni arte è possibile seguire lo svolgimento attraverso i secoli e determinare i successivi incrementi, ed anzi solo a questa

condizione è lecito parlare anche di oscillazioni, di deviazioni, di arresto di sviluppo o anche di regresso. Nessun dubbio che anche nel campo della produzione estetica si possono riscontrare molteplici indirizzi, talvolta opposti tra loro, ma anzitutto tali indirizzi possono giustificarsi solo, riferendosi a criterii e a principii che in fondo li sorpassano, ma poi è un fatto che in ciascun indirizzo si distingue quello che è meritevole di esser conservato da quello che non lo è, il profondo dal triviale, il vero dal falso e in generale l'apprezzamento giusto e adeguato da quello non giusto e non adeguato. Le trasformazioni, le fasi di sviluppo, non sono effetti del caso o dell'arbitrio, ma depongono per la permanenza di determinate esigenze nel fondo dell'anima umana, che possono rimaner latenti per un tempo più o meno lungo, ma che poi si rendono chiare ed esplicite nella coscienza di certi individui, appena i tempi sono maturi.

Si potrebbe supporre che l'attività estetica fosse rivolta al conseguimento di un certo ideale di perfezione, il quale poi sarebbe da concepire come termine fisso. Una volta che tale termine fosse raggiunto, lo svolgimento in tale direzione non potrebbe non arrestarsi. Ora, esiste veramente un tale ideale? Le indagini genetico-evolutive ci forniscono il modo di rispondere alla domanda. L'ideale estetico si presenta variabile e spostabile in rapporto a condizioni diverse. Il carattere di fissità sarebbe in contraddizione con la natura propria della attività estetica indefinitivamente produttiva. Supporre che possa esser raggiunto un limite estremo nella creazione è negare il carattere specifico di essa. Il valore di ciascuna creazione — anche in confronto di altre — è determinabile sempre, riferendosi ai caratteri che essa presenta e alla reazione che suscita nella coscienza e non già in base alla comparazione di essa con una specie di stregua, esistente nella mente (ideale estetico fisso).

Ed ecco che da quello che siamo venuti dicendo finora riceve luce l'aspetto della vita estetica, che fu da taluni indicato come problema *logico*. Tale problema sorge dalla necessità di conciliare l'universalità, che reclama il giudizio estetico, con la diversità dei gusti e con la disparità degli apprezzamenti estetici, che di fatto esistono. Da una parte si esige che il valore estetico sia riconosciuto da tutti, da una parte, vogliamo dire, si assume che il valore ha diritto ad esser riconosciuto universalmente e dall'altra si constata che nessun apprezzamento estetico si presenta coi caratteri dell'assolutezza. Non solo mutano i gusti e le tendenze estetiche da un'epoca all'altra, ma in uno stesso tempo molti apprezzamenti si trovano in contrasto tra loro. Si dice bensì che nelle opere d'arte di maggior pregio — capolavori — si trovano espressi gl'interessi permanenti ed universali dello spirito umano, ma in realtà il progresso nel campo estetico si realizza soprattutto per

mezzo del « rinnovamento », che è poi la sostituzione e spesso la contrapposizione di nuove forme d'arte a quelle antecedenti.

Il problema, dicevamo, riceve luce dalle osservazioni, che abbiamo precedentemente fatto. L'arte, abbiamo veduto, non è qualcosa di fisso e di permanente e d'immutabile, ma varia per il concorso di molteplici fattori. Le variazioni e le trasformazioni però non avvengono senza regola, ma si determinano in guisa che si può parlare di perfezionamento, di svolgimento in determinate direzioni. Da una parte il riconoscimento dei valori estetici (giudizio estetico) si presenta con caratteri che lo distinguono dagli altri giudizi apprezzativi (1) (coscienza dell'universalità, coscienza del diritto al riconoscimento universale), e dall'altra i giudizi apprezzativi che volta a volta sono di fatto enunciati e che possono sottostare a variazioni sono per lo più *giustificabili*. Se anche il fondamento o la ragione dei giudizi può esser riconosciuto insufficiente in un tempo posteriore, non deve esser trascurato il fatto che nei casi in cui gli apprezzamenti non contengono in sé la garanzia della loro validità, è sentita sempre l'esigenza della giustificazione. È notevole che noi ci rendiamo conto presto o tardi dell'imperfezione, mettendo in confronto l'imperfetto col più perfetto — necessariamente supposto —, e riferendoci anche alle condizioni storiche in cui i giudizi furono pronunziati. Ciò facendo, è aperta la via alle successive correzioni.

Vedemmo già che l'ideale estetico non può esser concepito come termine fisso realizzantesi una volta per sempre in un momento del tempo. S'intendono pertanto le molteplici determinazioni della coscienza estetica e i successivi perfezionamenti, cui essa può andar soggetta.

Si può acquistar coscienza delle limitazioni imposte, diciamo così, dalla natura e della necessità di certe imperfezioni in determinate circostanze (come del resto nel campo teoretico si è coscienza delle condizioni cui sottostanno i nostri giudizi riferentisi ai fatti dell'esperienza percettiva sensoriale), ma appunto perchè se ne è coscienza, se ne può tener conto. L'influenza dell'età, del sesso, del temperamento nella determinazione dei gusti e di certe forme della creazione estetica, è innegabile, come è innegabile l'azione dell'abitudine, dell'imitazione, dell'ambiente sociale e così via. Potremmo anzi dire che

(1) È opportuno richiamare alla mente la differenza esistente tra due specie di valutazione: le valutazioni puramente di fatto e le valutazioni di diritto, secondo che gli apprezzamenti non sono, o sono, accompagnati dalla coscienza della loro necessità (di diritto). Allo stesso modo che nel campo teoretico le verità di ragione sono riconosciute per il loro carattere di evidenza (per il carattere di validità che in sé contengono) così nel campo estetico e pratico certi valori sono riconosciuti per la qualità della reazione che suscitano nella coscienza.

tutte le differenze di cultura, di struttura sociale, anno il loro riflesso nella sfera estetica.

Solo tenendo presente la ricchezza di contenuto della personalità umana si possono intendere le complesse e svariate manifestazioni dell'arte. Il riconoscimento di tutti questi fatti, però, e la determinazione del loro valore divengono possibili solo supponendo operativa nella coscienza umana l'esigenza estetica col suo carattere di assolutezza. Senza dubbio, c'è una relatività nei nostri apprezzamenti che non può e non dev'esser negata: solo che tale relatività attinge il suo significato dall'assolutezza a cui si è accennato. La molteplicità delle forme attraverso cui l'arte si è andata svolgendo nella storia è determinabile, e, quel più importa, graduabile solo, riferendosi a principi e a criteri, a cui non può esser negato un carattere di assolutezza. Le determinazioni differenti della bellezza prevalenti volta a volta nella storia finiscono per integrarsi, contribuendo a formare un tutto armonico. Si può, anzi si deve ammettere in sostanza che non tutte le differenze di gusto rientrano nell'alternativa di *giuste* o *non giuste*, perchè vi sono differenze, che limitandosi e determinandosi a vicenda, quando vengono astrattamente considerate non sono suscettibili nè dell'una nè dell'altra qualifica. Compito della scienza estetica può esser quello di mostrare appunto come nelle molteplici forme della bellezza ci sia campo per le differenze di gusto cui s'accenna. L'universalità del giudizio di gusto non è in contraddizione con l'esistenza di tali differenze. Del resto la validità universale di certi giudizi estetici è dimostrata dal fatto che noi non possiamo fare a meno di riferirci in ultima analisi ad essi ogni volta che intendiamo renderci conto dei nostri apprezzamenti nei casi concreti e particolari. Le deviazioni finiscono per essere sempre riconosciute e per essere spiegate. I giudizi erronei anche nel campo estetico sono corretti: ora, ciò non sarebbe possibile se non esistessero criteri validi per poter decidere.

*
* *

Dopo aver fissato alcuni punti che ci parvero della maggiore importanza, intorno all'evoluzione di quel prodotto della attività spirituale umana che è l'arte, fermiamo l'attenzione sui tratti fondamentali dell'evoluzione morale. Coll'espressione di *attività pratica* si indica il complesso delle azioni che l'uomo compie affine di conservare e di perfezionare le condizioni della propria vita (vita dell'individuo, della società, della specie). L'uomo in quanto essere vivente è fornito di capacità che vogliono essere dispiegate e di bisogni che vogliono essere soddisfatti. Così le azioni che l'individuo compie mirano al conseguimento di determinati risultati, semprechè esse siano eseguite secondo certe regole. Ora vi à dei casi in cui le re-

gole sono imposte dalle condizioni di organizzazione (struttura) dell'essere vivente (atti riflessi, impulsi, istinti), e vi à dei casi in cui le regole sono acquisite per mezzo dell'esperienza individuale, p. es. per l'azione che esercitano rispettivamente il godimento e la sofferenza (è compiuto l'atto che è accompagnato da godimento, ed inibito l'atto che è accompagnato da sofferenza), o per l'azione che esercita l'associazione di certi azioni con conseguenze piacevoli o dolorose (le azioni che per esperienza si sa che sono seguite da impressioni dolorose sono inibite, se anche all'inizio furono spontaneamente eseguite). Vi sono così azioni che sono compiute per una necessità, che potremmo dire fisica, e vi sono azioni regolate dalle cognizioni acquisite dall'individuo. Naturalmente l'efficacia dell'esperienza suppone sempre il concorso di una forma d'intelligenza sia pur rudimentale (discriminazione delle impressioni, permanenza di tracce o ricordi, associazioni ecc.). In ogni modo, importa distinguere i casi accennati da quelli in cui le azioni degl'individui (e le azioni si noti possono esser compiute per il soddisfacimento di bisogni puramente individuali come per il soddisfacimento di bisogni riferentisi alla conservazione della specie o di bisogni sociali e così via) sono determinate dalla *rappresentazione di regole e di principii*, comunque questo avvenga. Possiamo dire dunque che l'attività pratica o si esplica per puro istinto (per un determinismo strutturale e funzionale sortito da natura — o anche per un meccanismo puramente psicologico —) o si esplica guidata dalla riflessione. Si può parlare di riflessione ogni volta che c'è la rappresentazione di regole: solo che tale rappresentazione non costituisce il carattere specifico di quella forma di attività pratica che è detta moralità.

L'esistenza del costume depone bensì per l'azione dell'intelligenza non foss'altro perchè ogni costume implica generalizzazione (il costume implica che ovunque si ripetano condizioni identiche o analoghe sono compiute le medesime azioni), ma non depone per l'esistenza della valutazione morale. I costumi dapprima seguiti ciecamente poi possono essere « razionalizzati » (può esser sentito il bisogno di dar loro un fondamento, qualunque questo sia). In ogni modo le regole delle azioni morali non devono esser semplicemente rappresentate, ma devono esser concepite come *doverose* (meritevoli di esser seguite), concepite cioè di tal valore da provocare nell'individuo la decisione di attuarle, dispiegando tutto il potere di cui egli dispone. Il fatto è che come non si può parlare di conoscenza senza la distinzione di vero e falso, così non si può parlare di vita morale prescindendo dalla distinzione tra ciò che dev'essere e ciò che non dev'esser fatto. Il problema dell'evoluzione della vita morale viene a coincidere, almeno in parte, con quello dell'evoluzione della coscienza del dovere o del valore morale. Il dovere o il valore morale non può esistere che in una

coscienza e quindi in un soggetto, che sia in grado di rendersi conto dei motivi dell'operare rappresentandoseli e apprezzandoli. Il soggetto deve aver coscienza di non subire gli effetti di forze estranee a sè, ma di decidersi in seguito al riconoscimento e all'apprezzamento dei fini di cui egli è la rappresentazione.

Le regole di condotta morale devono essere dunque rappresentate e ritenute meritevoli (aventi diritto) di essere seguite. Ora, è chiaro, ciò può accadere solo se siano giustificate; e la giustificazione non può essere attinta che dalla considerazione dei fini, che, agendo secondo le regole rappresentate, sono conseguiti. Vi sono fini (beni), che rappresentati, provocano nella coscienza atteggiamenti o determinazioni affettivo-pratiche di carattere speciale, onde è attinto — mediante la riflessione — il concetto di merito, di dignità, di valore, di obbligo (1). Le regole così sono riconosciute meritevoli di esser seguite o doverose nella misura in cui sono giudicate condizioni per il conseguimento dei beni, a cui è attribuito speciale valore (conoscenza della verità, sanità, potere; libertà, bellezza ecc.). Sembra che i fini o i beni che rappresentano il *prius*, il fatto primitivo per la determinazione del valore etico, debbano essere alla lor volta giustificati. Come si giustifica il valore che è attribuito ad essi? Importa anzitutto rendersi conto delle differenze esistenti tra i varii fini. Vi sono fini che essendo complessi, sono risolvibili nei fattori od elementi semplici onde constano, vi sono fini secondarii o derivati, che sono riconducibili a fini primari, vi sono insomma fini mediati e fini immediati. Se per i primi noi possiamo riferirci ad altri fini rispetto a cui essi compiono l'ufficio di mezzi, per gli altri ciò non è possibile. Qui è bene osservare che la giustificazione mediante la riconduzione a fini ulteriori non può procedere indefinitamente, ma deve avere un termine, perchè solo a questa condizione essa può aver significato. I mezzi attingono il loro valore dal fine a cui si riferiscono; ma quando risulti che tale fine, avendo bisogno alla sua volta di giustificazione, sia qualche cosa di provvisorio e di relativo, la sua forza di imperativo non può esser che minima. Nella sfera morale, si noti, dove l'adozione dei mezzi per il conseguimento dei fini non può essere che doverosa, l'imperativo in tanto può riuscire efficace in quanto à la sua giustificazione in sè stesso. Questo è il senso che dev'essere attribuito all'imperativo categorico.

E' impossibile dunque sfuggire alla necessità di ammettere dei fini che abbiano in sè stessi la loro giustificazione. Si può discutere del significato da attribuire all'espressione dell'avere in sè la propria

(1) Tutti questi concetti hanno un fondo comune, sono, per così dire, sfumature dell'unica qualità della reazione suscitata nella coscienza dalla rappresentazione di certi fini.

giustificazione, come si può discutere della riducibilità o non riducibilità dei fini ad un solo, del contenuto o dell'essenza di tale fine o di tali fini, ma nessun sistema di morale può fare a meno di ammettere dei fini che abbiano in sé stessi la propria giustificazione. La differenza tra i vari sistemi di morale può essere nella determinazione dei fini, nella loro coordinazione, nella loro distribuzione gerarchica, nel modo di concepire la loro presenza e la loro efficacia nella coscienza, non mai nel riconoscerne o negarne l'esistenza.

Del resto quando si pensa che la condotta dell'uomo come quella degli animali, è determinata dal bisogno di conseguire certi fini (beni), perché solo per tale via è assicurata la vita, si deve riconoscer giusta la nostra tesi. La ricerca del godimento e l'avversione per la sofferenza, la tendenza a compiere le diverse funzioni, esprimenti la natura propria degli esseri, la tendenza a rifuggire dall'inerzia, il compimento degli atti ch'assicurano la conservazione dell'individuo e della specie, sono fini o beni che non possono non esser ritenuti del tutto legittimi, anche quando sia necessario vincere difficoltà o resistenze e superare ostacoli per conseguirli. I fini a cui s'è accennato sono appunto fini ultimi o termini delle diverse determinazioni dell'attività pratica. Solo che bisogna tener conto di una duplice possibilità. Tali fini ultimi — è quello che accade negli animali e limitatamente anche nell'uomo — o sono difatto conseguiti senza che siano riconosciuti nel loro valore e nel loro significato, e non lo sono, perché non sono considerati nella loro natura mediante la riflessione, ovvero sono perseguiti in quanto riconosciuti e valutati. Nel primo caso l'operare è istintivo; nel secondo è razionale o riflesso. L'attività istintiva è bensì rivolta al conseguimento di beni che hanno valore, ma questo rimane celato al soggetto, che opera: si rivela solo a chi riflette sulla stessa attività istintiva. Ora l'attività morale implica appunto la presenza dei fini nella coscienza e il riconoscimento del loro significato. La graduazione dei beni o dei valori (il riconoscimento dei vari ordini di beni) suppone l'apprensione di beni aventi in sé la loro giustificazione, rispetto a cui appunto diviene possibile la graduazione.

Qui forse è opportuno osservare che come non basta avere certi caratteri fisici (stazione eretta, mani ecc.) per possedere difatto quella forma di intelligenza che è specificamente umana, (è il caso degli idioti) così non basta avere un certo numero di caratteri umani, per mostrare difatto di riconoscere il pregio morale. La coscienza morale, vogliamo dire, può presentare gradi diversi di sviluppo e quindi variazioni negl'individui, nei popoli, nelle razze, e può financo in certi casi essere assente. Essa non dev'essere concepita come qualche cosa di fatalmente necessario, ma come attitudine che per dispiegarsi richiede il concorso di certe condizioni, mancando le quali si può avere una forma di condotta che à solo l'apparenza della condotta morale,

perchè conforme a certe norme, ma nel fatto rimane al di fuori della sfera morale.

L'esistenza dell'attitudine discriminativa del valore morale può essere dunque anzitutto dimostrata riferendosi all'esperienza personale, perchè solo questa ci fa constatare in determinate circostanze i caratteri essenziali, costitutivi della coscienza morale (coscienza del merito o della dignità, coscienza dell'obbligo di realizzazione) (1). Tale dimostrazione poi riceve conferma per via indiretta dallo esame dei tentativi fatti per spiegare i caratteri a cui abbiamo accennato.

Si credette di poter dar ragione dei caratteri fondamentali della coscienza morale riferendosi alle leggi regolanti il corso ordinario dei fatti psichici ed alle trasformazioni che certi fatti possono subire per azione del tempo e per il concorso di determinate cause. Indubbiamente, si disse, il fatto del riconoscimento del valore morale si presenta alla coscienza adulta (educata in un certo ambiente) e normale del nostro tempo come qualcosa di ultimo, di non analizzabile, di ne-

(1) Forse nessun filosofo è giunto a mettere in luce i peculiari caratteri della coscienza morale meglio del filosofo francese Guyau che pure non voleva sapere di originarietà dell'attitudine discriminativa del valore morale (v. specialmente l'« Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction », Paris, Alcan, 1886). Il G. per mostrare come sia possibile preferire la morte ad una *vita meschina* si fonda sopra un particolare sentimento, che egli chiama di *intollerabilità*. La vita in determinate condizioni è oggetto di disgusto se non di orrore; come mai? egli si domanda. Vi sono sofferenze soprattutto morali, risponde, che possono assumere tal grado di vivacità, da oscurare tutti i piaceri della vita. Ciò accadrebbe, secondo l'a., per l'azione dell'attenzione e della riflessione.

Ma è facile osservare che l'attenzione e la riflessione non possono avere per effetto di produrre nuove determinazioni della vita psichica quando la natura di certi sentimenti ed atteggiamenti non sia tale da dar luogo a quella intollerabilità a cui il G. accenna. L'*intollerabilità* non è che un'altra parola per indicare la preferenza necessaria di stati opposti a quelli di fatto sperimentati (riconoscimento del loro dritto alla preferenza). Il G. concede che uno dei sentimenti che può assurgere ad un grado maggiore di intollerabilità, è quello dell'onta e del male morale. Tutti i piaceri della vita non possono compensare ciò che alla coscienza si rivela assolutamente intollerabile. Vi sono altre manifestazioni dell'attività umana (l'arte, la scienza p. es.) che possono assumere tale importanza nella coscienza, da non sembrare possibile poter conservare la vita quando questa non offra condizioni favorevoli ad essi. Se anche si vuol dire che la moralità non basta ad assicurare la felicità in senso positivo si deve riconoscere che al di fuori della coscienza morale non è possibile alcuna felicità. Una volta che gli uomini hanno raggiunto un determinato grado di sviluppo nella sfera morale non possono godere di una felicità che sia in antitesi colle esigenze morali *Propter vitam vitæ perdere causas*: questo verso di Giovenale può aver significato appunto solo per chi considera la coscienza umana fornita del potere discriminativo dei valori.

cessario, di universale, di assolutamente obbligatorio, ma tale è il fatto come si presenta *prima facie*, in un certo momento e come può esser direttamente constatato e descritto; l'elaborazione scientifica però comincia proprio da questo punto. Compito dell'etica è cercare di spiegare il fatto complesso, riducendolo ad altri fatti noti.

È noto che le conseguenze di certe forme di condotta e di certi abiti che per una ragione qualsiasi potettero avere importanza per un tempo più o meno lungo, permangono, anche quando vengano a sparire i motivi che primitivamente le determinarono. Tutti sanno come qualche volta si giunga quasi ad aver vergogna di sè stessi, per il fatto di comportarsi in maniera che è del tutto opposta a quella che sarebbe dettata dalle credenze che attualmente si hanno. Accade così che si può aver paura del buio pur riconoscendo tale paura del tutto ingiustificata, ovvero che si rifugge dal compiere certi atti in un certo giorno o in certe circostanze, quando si è disposti nello stesso tempo a ridere delle credenze superstiziose, su cui si fondano tali forme di condotta. Non credo che sia necessario fermarsi a lungo su tali richiami a fatti dell'esperienza ordinaria per dilucidare le determinazioni della coscienza morale, perchè è facile notare come con tale procedimento siano perduti di vista i tratti caratteristici ed essenziali della stessa coscienza. È assurdo voler trovare nei fatti di condotta cieca e istintiva i principii esplicativi della vita morale che o è illuminata e guidata dalla luce della intelligenza, o non è. Tra l'impulso affettivo pratico e la determinazione morale consapevole vi è un abisso che con nessuna alchimia psicofisiologica si riuscirà mai a colmare. Come sarebbe vano voler trovare nell'atto riflesso, automatico e istintivo la spiegazione adeguata dell'atto volontario, così è vano voler considerare effetto del meccanismo psichico l'atto di valutazione morale.

Vi è un tentativo di riconduzione dei fatti della vita morale a determinate forme del meccanismo psichico su cui importa richiamare l'attenzione, perchè esso vale a mostrare come spesso il principio di spiegazione può apparir valido solamente in quanto è fondato in ultima analisi sul fatto da spiegare. Ammesso che la condotta morale rappresenti un mezzo adeguato per il raggiungimento della felicità, e ammesso che uno stretto legame si stabilisca tra il mezzo e il fine, è facile capire come il fine, spesso sottinteso e implicito, sia perduto di vista, onde il mezzo è cercato per sè (e non per il fine). È noto a tal proposito l'esempio arrecato dal Mill ad illustrazione della sua tesi: il danaro che d'ordinario è cercato e amato come mezzo per acquistare i beni di cui si ha bisogno per vivere, finisce per esser cercato o amato per sè dall'avaro. Senonchè è agevole osservare che il trapasso a cui il Mill accenna in tanto può esser compiuto in quanto il mezzo è considerato parte essenziale del fine. Il fatto dell'avaro diviene appunto intelligibile solo quando si tenga presente che il da-

naro è ritenuto condizione tanto essenziale per l'acquisto dei beni, a cui è attribuito (legittimamente) maggior valore (cultura, godimento della bellezza, salute), che finisce per esser considerato parte od elemento dei beni (fine). Il possesso dei beni appare insomma garantito solo dal danaro. La condotta dell'avaro può essere spiegata — non giustificata —, solo oltrepassando il puro meccanismo associativo. Non si tratta di puro nesso associativo tra idee (mezzi e fine), ma di riconoscimento del valore del fine e di considerazione del mezzo quale elemento del fine (identificazione almeno parziale del mezzo col fine). Non può bastare l'associazione del mezzo col fine per avere l'elevazione del mezzo a fine, ma sono necessarie la considerazione del fine come avente valore per sé (fine ultimo) e l'attribuzione di un peculiare valore al nesso tra mezzo e fine in concreto, onde divenga possibile l'identificazione dell'uno con l'altro. L'atto di valutazione lungi dall'essere ricondotto al meccanismo psichico è il presupposto di questo.

L'esempio dell'avaro così può avere importanza per la determinazione, in un senso o in un altro, del contenuto o dell'obbietto della valutazione morale, non già per la derivazione dell'atto di valutazione da altro. Del resto la miglior prova si è in questo che il Mill stesso fu costretto a riconoscere l'originarietà dell'atto di valutazione, quando per dimostrare la preferibilità di certi beni ad altri fece ricorso alla *qualità* del godimento suscitato da diversi beni, qualità che è da ammettere come fatto ultimo constatabile nell'esperienza interna.

Del resto i dati della coscienza morale non possono essere adeguatamente interpretati coll'esser ricondotti a fenomeni « eccezionali » (anormali) facilmente riconoscibili, a fenomeni che vanno soggetti alla lor volta a valutazione dal punto di vista morale. I fenomeni — come quello dell'avaro — sono appresi come qualcosa che non dev'essere, come qualcosa che dev'essere eliminato (l'avaro in fondo si crede offeso di esser ritenuto tale, e procura di non apparire tale: il che poi non avrebbe senso per la condotta morale). Mentre un abito o una disposizione acquisita può rivelarsi alla riflessione errore da correggere, la determinazione morale si presenta — lo sappiamo — col carattere della legittimità.

Uno degli errori in cui più comunemente si cadde nella trattazione dei problemi morali fu quello di confondere l'azione istintiva con quella fondata sul discernimento del valore morale. Dal fatto che entrambe le funzioni presentano il carattere di originarietà si trasse la conseguenza che entrambe potessero essere spiegate in ugual maniera, sorvolando sul doppio senso in cui può essere preso il termine *originario*: il senso di *non derivabile da altro* (e neanche dall'esperienza individuale) e il senso di congenito (non acquisito). Donde l'importanza attribuita all'eredità per l'interpretazione di certi caratteri della coscienza morale: le note dell'immediatezza e della necessità sarebbero in fondo

riconducibili all'azione dell'eredità. Dal momento che certi abiti, certe forme di condotta risultano utili per la conservazione della vita dell'individuo e della specie, non potrebbero non entrare a far parte del patrimonio ereditario. — Si può osservare anzitutto che oggi la credenza nell'efficacia dell'ereditarietà, financo nel campo biologico, non è così salda come ai tempi dello Spencer e del Darwin, tanto che da molti è espresso il dubbio circa l'esistenza dell'eredità dei caratteri acquisiti, e il patrimonio ereditario psichico dev'esser concepito appunto come risultante di caratteri che in un tempo più o meno lontano furono acquisiti dagl'individui, affine di trionfare nella lotta per l'esistenza. Ma poi, prescindendo da questo, è da osservare che le determinazioni della vita psichica, che possono essere soggette all'azione dell'eredità, possono bensì costituire la materia della valutazione etica e il contenuto della volontà morale, ma non sono identificabili nè con la valutazione, nè con la volontà. Il carattere morale, à insegnato Aristotele, non è dato dalla natura, ma è formazione dell'individuo: da natura è data la capacità di esser buoni o cattivi, ma l'esplicazione di tale capacità in un senso o in un altro è opera dell'individuo. Senza il riconoscimento chiaro di ciò che è bene e di ciò che è male e senza la decisione per l'una o per l'altra delle due alternative non è a parlare di coscienza morale.

L'apprezzamento da una parte deve risultare dalla considerazione dell'oggetto e dall'altra deve scaturire dall'intimità dell'individuo. L'apprezzamento come non vuol essere effetto dell'arbitrio individuale (interesse personale, passione ecc). così non dev'essere determinato da influenze estrinseche. Per tale rispetto il concetto di autonomia è veramente inscindibile dal concetto di moralità, come è inscindibile da quello di cognizione razionale. Alla stessa maniera che gli assiomi logici, gli assiomi matematici, ecc. non possono essere ritenuti veri e validi per effetto dell'eredità, bensì per la considerazione di certe nozioni da parte dell'intelligenza, così gli apprezzamenti morali sono validi, perchè gli oggetti, a cui essi si riferiscono, lo esigono. L'uomo è veramente soggetto morale nei limiti e nella misura in cui è in grado di elevarsi al di sopra degl'impulsi e delle tendenze sortite da natura, affine di apprenderle nei loro caratteri e di riconoscerne il valore. Del resto, come non possono essere ritenuti ereditabili i fatti psichici attuali — percezioni, immagini, ricordi, concetti e cognizioni in genere —, così non possono esser ritenuti ereditabili gli apprezzamenti, le decisioni volontarie e le determinazioni attuali dell'attività pratica. Le formazioni spirituali hanno origine dal soggetto agente in certe maniere, e non sono date, non sono sortite belle e fatte da natura. D'altronde l'eredità agendo sulle tendenze buone come su quelle cattive, non può offrire alcuna garanzia per la per determinazione del grado di loro legittimità.

Si credette di poter dar ragione dei caratteri della coscienza morale — soprattutto di quelli dell'universalità e dell'obbligatorietà — riferendosi alla pressione che sull'anima individuale può essere esercitata dalla società o meglio dalle varie forme di associazione in cui l'individuo, nascendo, si trova, in cui vive ed è educato (famiglia, società religiosa, scuola, società civile). Per tale rispetto da una parte è invocata l'azione dell'istinto sociale innato nell'uomo e dall'altra l'azione delle varie forme di sanzione derivanti dalla società (opinione pubblica p. es.).

Una prima osservazione da fare è che la pressione esercitata dalla società sull'individuo, in qualunque modo sia concepita (consuetudini, opinione pubblica ecc.), figura sempre una specie di azione estrinseca. Ora dall'imposizione estrinseca, che è necessariamente subita, all'imperativo morale, che dal soggetto è riconosciuto nel suo valore intrinseco, c'è un salto, che non è facile giustificare. Perchè la pressione del gruppo sociale possa compiere l'ufficio che le è attribuito, dev'esser valutata, e non può esserlo che riferendosi ai fini che con la condotta suggerita o imposta dal gruppo sociale, possono esser conseguiti. Ed è tanto vero questo che spesso il progresso morale è determinato dal contrasto in cui la coscienza individuale si trova con quella sociale (si pensi all'azione che nei varii campi esercitarono sempre gli eroi e i martiri).

D'altra parte le sanzioni sociali, politiche, religiose, cui è attribuito il maggior valore, suppongono corrispondenti forme di organizzazione sociale, politica e religiosa, le quali sarebbero impossibili senza il riconoscimento di valori morali quali la fedeltà, la sincerità, la veracità, la simpatia, e la giustizia. Quando si pensa che nessuna società può esistere e durare senza una forma di condotta sottoposta a norme riconosciute valide (consuetudini), senza regole che includano obbligo, si vede come una certa coscienza del giusto e dell'ingiusto, del lecito e dell'illecito, dev'esser ammessa negl'individui componenti un organismo sociale. Per poter vivere insieme, è necessario che ciascuno sappia quello che *può* reclamare dagli altri e gli altri sappiano quello che *possono* reclamare in determinate condizioni da lui (1).

(1) Anche in certe tribù primitive o selvagge, presso cui sembra che manchino regole che valgono ad assicurar l'ordine, ci sono consuetudini e c'è la « pubblica opinione », che serve loro di sostegno. Come non c'è tribù che non creda in potenze invisibili, così non c'è tribù che non segua precetti che hanno il loro fondamento nell'approvazione o nella riprovazione della collettività (che è formata sempre di individui). Tali regole mirano a garantire quelli che poi in prosieguo saranno indicati col nome di dritti fondamentali riferendosi alla persona e alla proprietà. Entro certi limiti si può dire che i principii etici in quanto condizioni essenziali della vita sociale non presentino variazioni importanti nei varii tempi e nei varii luoghi. Per

Quando pertanto si vuol trovare la giustificazione delle credenze morali in certe forme di pressione sociale, si cade nell'errore che in logica va indicato con ὅσπερ πρῶτον. Le suggestioni e gl'imperativi delle collettività » in genere potrebbero imporsi agl'individui solo per la forza di cui le collettività disporrebbero, ma è evidente che il carattere della legittimità non può essere identificato in nessuna maniera con la forza.

Se dopo che l'individuo à raggiunto uno stadio superiore di civiltà e di cultura la pressione sociale è riconosciuta legittima, è in fondo perchè la struttura sociale è riguardata condizione indispensabile per il conseguimento dei valori spirituali più elevati.

Ciò che vi à di più e di meglio nella società rispetto agl'individui deriva dall'allontanamento di ogni considerazione personale o angustamente egoistica. Non c'è una realtà sociale *sui generis* al di fuori o al di sopra degl'individui, ma ci sono gl'individui, che divenendo centri di determinate relazioni, divengono capaci di compiere funzioni, che essi, rimanendo isolati, non sarebbero in grado di compiere.

Del resto la coscienza morale qualora fosse determinata esclusivamente da influssi sociali, potrebbe conservare i suoi caratteri di imperiosità, di legittimità solo finchè ne rimanesse ignorata la genesi e la composizione. Sottoposta ad esame e ad analisi essa verrebbe a perdere la sua consistenza in quanto forma della vita spirituale distinta dalle altre, quali la vita sociale, la vita politica, la vita religiosa ecc. La conseguenza sarebbe la dissoluzione di essa, o meglio, la sua risoluzione in altre forme della vita sociale umana. Ora se vi è fatto che risulti inoppugnabile è appunto la persistenza della coscienza morale come forma di vita spirituale autonoma. Quanto più si estende e si approfondisce la riflessione tanto più è riconosciuta la legittimità e il significato delle determinazioni morali.

* * *

Nelle discussioni morali molti errori sarebbero stati evitati qualora si fosse tenuto conto della necessità di distinguere le due que-

quanto variino gli apprezzamenti che viaggiatori ed etnologi fanno della condotta dei popoli selvaggi, questo risulta chiaro, che non è possibile negare ad alcuna tribù *tutte* le doti, onde è costruito il codice morale delle genti. più civili. E si noti, quella che potremo dire moralità primitiva non à soltanto un contenuto negativo, ma ne à uno positivo (doveri di aiuto all'amico e al vicino, doveri di ospitalità ed anche di carità).

Quel che si può riconoscere è che negli stadi iniziali le norme sociali, pure avendo significato morale, non sono concepiti come doveri morali. Bisogna raggiungere uno stadio relativamente elevato per poter cogliere i primi bagliori della coscienza morale.

stioni, quella riferentesi all'atto di discriminazione del valore morale e quella della determinazione dei varii beni e della preferibilità di certi beni ad altri.

Abbiamo avuto occasione innanzi di osservare che l'esistenza di fini ultimi è ammessa da tutti, perchè qualora fosse negata non sarebbe possibile dare un passo innanzi nella determinazione delle diverse manifestazioni della vita pratica. Ma in che senso sono ammessi i fini ultimi? Quali fini ultimi sono da riconoscere? Ecco le domande a cui bisogna dare risposta e finchè la risposta non è data, non è possibile assumere un determinato atteggiamento di fronte ai diversi indirizzi della scienza etica. È noto che secondo uno di tali indirizzi non sarebbe a parlare di molteplicità di fini ultimi dell'attività pratica, perchè essi si ridurrebbero ad uno solo, al piacere. Il fine, si dice, non può essere che il godimento, perchè l'uomo in tanto opera in quanto è spinto dalla speranza di un godimento, ovvero dal timore di una sofferenza (opera per cercare il piacere, ed evitare il dolore). Senonchè qui sorgono parecchie questioni che importa chiarire. Che tra i fini e i motivi dell'operare umano vada compreso il godimento nessuno può negare. Ma quel che si tratta di provare — e non è stato provato, perchè in contraddizione coi fatti più accertati dell'esperienza — che l'operare umano non possa avere altro fine che il godimento. Quando si pensa che spesso non è il godimento per sè che è cercato ed amato, ma è l'oggetto il cui possesso è accompagnato da piacere e la cui privazione invece da dolore, quando si pensa che ciò che è primitivamente voluto è il bene che risponde sempre ad un bisogno, e non già il piacere che è fatto concomitante, si vede come la tesi edonistica, presa in senso rigoroso, sia del tutto infondata.

D'altra parte, anche quando sia posto il godimento quale fine dell'operare umano, esso non è ricercato dall'uomo solo per una necessità, diciamo così, fisica (istintivamente), ma è ricercato con consapevolezza come bene da perseguire. Il godimento quale fine dell'attività pratica umana, come ogni altro fine, dev'esser conosciuto nella sua natura — *in abstracto*, non in quanto è sentito da questo o quell'individuo, in tale o tal'altra condizione — e valutato. Se sia o no bene esclusivo, se esaurisca o no il contenuto della legge morale, è da vedere.

Il piacere in quanto è provato da un certo soggetto — questo occorre non perdere mai di vista — è fatto che può esser constatato, ma non può divenir materia di valutazione o di obbligazione. Ed è tanto vero questo che gli edonisti e gli utilitaristi, per poter enunciare delle tesi aventi un significato generale, hanno dovuto riferirsi al piacere del maggior numero, al benessere della società e così via, oltrepassando l'esperienza individuale. Rimane però sempre da spiegare il passaggio dal piacere in quanto è provato da un certo individuo al piacere o alla felicità del maggior numero (benessere o utile della so-

cietà). In caso di conflitto tra il piacere dell'individuo e quello della società o del maggior numero, non si vede in base a quale criterio possa accadere la scelta.

Ma non è il caso di fermarsi ancora su tale argomento. Ci sia permesso solo di aggiungere che le osservazioni fatte circa il godimento valgono anche per il concetto dell'utile, il quale per sé è del tutto indeterminato. Il bene è l'utile, si dice, ma utile a chi? utile perchè? L'utile in sostanza non può avere che il significato di mezzo di appagamento dei bisogni o delle esigenze, ma è chiaro che come i bisogni o le esigenze non possono esser messi tutti allo stesso livello, così neanche i mezzi si equivalgono. Il fine da cui l'utile in quanto mezzo, attinge il suo valore dev'esser riconosciuto come meritevole di esser realizzato. In ogni modo, l'utilità non può esser confusa con l'essenza o natura propria dell'obbietto ritenuto utile. Dal fatto che una certa condotta è ritenuta utile non può esser tratta la conseguenza che essa non è che utilità. I fatti e gli obbietti sono utili per quello che sono, per gli attributi che hanno e non hanno determinati caratteri perchè sono utili. L'occhio è utile, perchè rende possibile la visione, ma quest'ultima non è semplicemente utilità. Le determinazioni che sono apprese per mezzo della visione (distanza, grandezza, colore, forma, ecc.), non subiscono variazioni, riferendosi all'utilità, bensì riferendosi alle condizioni in cui l'atto di visione è luogo. L'utilità degli oggetti, questo vogliamo dire, può esser fondata sulla considerazione della loro essenza, ma l'essenza non può scaturire dall'utilità.

* * *

Il potere discriminativo dei valori si riferisce necessariamente a certi obbietti: quali sono codesti obbietti? Si può dire che la corrispondenza tra certi oggetti e determinati atti di valutazione sia un fatto primitivo, invariabile, costante in modo che gli atti di valutazione abbiano sempre una medesima contenenza? Alla domanda non si può rispondere, fondandosi sugli apprezzamenti che sono fatti in un certo periodo (periodo attuale) e in certe condizioni di cultura, di ambiente ecc.: ma si deve rispondere in base alle conoscenze che abbiamo della vita morale (apprezzamenti, costumanze, forme di condotta, istituzioni, leggi), dei vari popoli, che si trovano a gradi diversi di civiltà e che occupano parti diverse del nostro globo.

Riferendosi alle differenze che si riscontrano nella determinazione dei valori presso popoli diversi, e in tempi diversi anche presso un medesimo popolo, fu negata l'assolutezza dei valori. Come parlare di azioni *assolutamente* riprovevoli quando le medesime azioni che in un certo tempo e presso certe genti sono ritenute riprovevoli in un altro tempo

e presso altre genti sono giudicate in modo del tutto differente? Sembrerebbe che il potere discriminativo dei valori debba perdere ogni significato dal momento che vengono per così dire a mancare gli obbiettivi, a cui esso può esser riferito.

Intanto una prima osservazione da fare è che l'assolutezza dei valori non può essere senz'altro identificata con l'affermazione della stessa assolutezza. Vi sono valori che possono essere riconosciuti solo quando sono realizzate certe condizioni d'intelligenza, di cultura, ecc. e quando si presentano le « occasioni » di valutazione (obbiettivi). I valori riferentisi alla dignità della persona p. es., alla vita sessuale (fedeltà, castità) per esser riconosciuti richiedono un grado di maturità mentale, che è raggiunto relativamente tardi nell'evoluzione storica umana. L'importante è che tali valori, una volta conosciuti, figurano un acquisto, per così dire, definitivo (almeno in ordine al riconoscimento del loro valore di dritto). La loro superiorità rispetto ad altri valori (ad altri beni) è dimostrata dal fatto che per una parte si trovano in connessione coi gradi più elevati della civiltà e per l'altra figurano condizioni necessarie per il raggiungimento di beni spirituali di ordine più elevato, di beni a cui non può esser negata l'assolutezza. Perchè la connessione dei valori di cui si parla colle forme più elevate della civiltà potesse esser trascurata, bisognerebbe poter negare significato alla distinzione tra barbarie e civiltà e a quella tra gradi diversi di civiltà. Su che cosa, infatti, sono fondate tali distinzioni se non sulla capacità di acquistare, di godere e di riconoscere certi beni, a cui immediatamente e concordemente è attribuito il maggior valore?

I beni poi trovandosi in connessione con le diverse manifestazioni dell'attività spirituale (conoscenze, credenze religiose, interessi pratici) e con le diverse forme della realtà storica e sociale, non possono esser determinati che in relazione agli obbiettivi e ai fatti con cui si trovano connessi. I valori morali vengono così ad assumere aspetto e significato differenti dipendente dalle condizioni storiche e culturali in cui sono realizzati e in cui ne è fatta la constatazione.

Inoltre va osservato che non tutti i valori possono esser messi allo stesso livello; ve ne sono di quelli che potremmo dire di natura semplice ed elementare e ve ne sono di quelli di ordine complesso, ve ne sono di quelli irriducibili e ve ne sono di quelli riducibili ad altri. Quando pertanto vogliamo renderci conto degli apprezzamenti osservabili in un certo periodo e presso un popolo, non dobbiamo limitarci alla semplice constatazione, ma dobbiamo approfondire l'esame, spingendo l'analisi fino a giungere nei singoli casi agli elementi ultimi e irriducibili.

Certi usi e costumanze possono essere variamente valutate secondo che ci riferiamo a uno o a un altro tempo, ad uno o ad un altro

popolo, e questo perchè variando le condizioni storiche, gli usi e i costumi possono essere variamente giustificati o non giustificati affatto; quel che si dice degli usi e delle consuetudini vale delle istituzioni (la schiavitù p. es.) e dei precetti. La vita fisica, la veracità, la difesa dei beni posseduti sono bensì valori assoluti finchè si rimane nell'astratto, ma in concreto e in determinate circostanze si rivelano subordinati ad altri beni che sono ritenuti preferibili. « Il godimento è valore e la sofferenza è disvalore: « la conoscenza è valore e l'ignoranza è disvalore »: « la forza è valore e la debolezza è disvalore »; questi sono assiomi che nessuno vorrà disconoscere finchè si rimane nell'astratto, ma poichè il piacere, la conoscenza, la forza non sono i soli valori esistenti, si danno casi in cui in confronto di altri valori, essi possono non esser preferiti. Non cessano certo per questo di esser valori: solo che in certe condizioni non conservano, diremo, il grado di loro efficienza.

Oltre il potere di riconoscere i valori c'è il potere di determinare la loro preferibilità rispetto ad altri valori, con cui possono esser comparati.

Si può aggiungere che la comparazione tra le forme di condotta di tempi e popoli diversi può riuscire concludente solo quando sia possibile decidere del carattere degli apprezzamenti onde le forme di condotta trassero origine. Le forme di condotta, le consuetudini, gli usi, possono esser determinati da motivi di ordine diverso, quali le esigenze economiche, le credenze religiose, le superstizioni, le tradizioni e in tal caso non possono essere assunti senz'altro a indici del grado di moralità degli individui. Vi à dei casi in cui si può parlare di assenza di unificazione delle diverse manifestazioni della vita spirituale, ma non di assenza delle nozioni morali.

Lo svolgimento della vita morale, dunque, è un fatto su cui non può cader dubbio, essendo attestato nel modo più chiaro dalla storia umana, dalla storia delle istituzioni e delle credenze, dalla storia dei principii e delle teorie morali. È chiaro però che per poter parlare con precisione di svolgimento della vita morale da una parte devono essere ammesse delle linee lungo le quali lo svolgimento è compiuto e dall'altra devono essere ammessi dei termini in rapporto a cui sono determinati i gradi di sviluppo quali successive approssimazioni agli stessi termini.

Senza dubbio i termini o ideali sono costruiti dalla mente, riferendosi ai valori che successivamente sono riconosciuti come permanenti e incondizionati. Si deve osservare però che vi furono esigenze vive fin dall'inizio nella coscienza umana, le quali, anzi, resero possibile quello che è detto progresso umano: es. l'apprezzamento che è fatto di certe determinazioni della vita spirituale in confronto di altre (della

conoscenza vera in confronto dell'errore, della veracità in confronto della bugia, del coraggio o della forza in confronto della viltà e della fiacchezza, della benevolenza in confronto della malevolenza, dell'amore del prossimo in confronto dell'egoismo angusto, della giustizia in confronto della prepotenza e del sopruso) (1).

Per quel che riguarda le linee di svolgimento (direzioni) della vita morale si deve osservare che il progresso non si compie tanto mediante l'aggiunta di tendenze nuove a quelle preesistenti quanto mediante l'estensione dei principii e delle regole di condotta ad un numero sempre maggiore di individui e mediante l'approfondimento del contenuto di certi concetti. L'interesse per il bene (perfezionamento) degli altri si andò ampliando fino a tradursi in coscienza della solidarietà umana, solidarietà che ebbe riferimento anche alle generazioni succedentisi nel tempo. D'altra parte le trasformazioni, cui sembra vadano soggette le nozioni e i principii morali sono in fondo conseguenza dell'approfondimento del loro contenuto. Un esempio ce ne offre l'idea di giustizia che va determinandosi e quasi si potrebbe dire purificandosi per gradi.

Il progresso morale, questo importa aggiungere, o non si realizza in modo continuo e in linea retta. Non si constata l'avanzamento in uno stesso tempo nelle varie direzioni, nè si osserva che le diverse fasi vengano a coincidere con quelle dell'evoluzione della civiltà. Se rimane vero che alla civiltà più elevata corrisponde il codice morale più alto, non si può dire che ad ogni stadio in avanti della civiltà corrisponda un passo innanzi nella moralità. Vi sono anzi forme di progresso della civiltà che sembrano in opposizione col reale progresso della moralità. E non solo il progresso morale si compie seguendo una linea che presenta oscillazioni, ma si compie seguendo molteplici linee aventi andamento differente. Non c'è soltanto evoluzione progressiva con accrescimento qualitativo, ma c'è evoluzione e insieme dissoluzione. La struttura della

(1) Fu bensì tentata, come si ebbe già occasione di osservare, la riduzione dei diversi fini ultimi ad un solo, all'amore di sè (egoismo), ma in realtà l'altruismo è tanto poco riducibile all'egoismo che ogni volta che è stato costruito un sistema di morale sul principio dell'interesse si fu costretti o far appello a tendenze opposte per poter dar ragione dei fatti più ovvii dell'esperienza umana. Nessuna dottrina etica degna veramente di questo nome fu possibile costruire sull'interesse egoistico rigorosamente inteso. Tutto si riduce all'interesse, disse Epicuro, ma poi dovette aggiungere che in certi casi bisogna saper morire per gli amici. Amar veramente, asseverarono gli epicurei romani, è uscire dall'interesse per non rientrarci mai più. Un'inconsequenza analoga si nota in Hobbes, Helvetius, d'Holbach, giusta l'osservazione del Guyau. Invano, questi osserva, l'intelligenza astratta tenta di escludere dai sistemi l'ideale morale; questo rompe la trama logica del ragionamento e si alloga nel bel mezzo dei sistemi che vorrebbero escluderlo.

vita morale ci si presenta così molto più complessa di quello che ordinariamente si creda.

Conclusione.

L'evoluzione è termine che à un significato vago ed indeterminato. Essa non può essere assunta a principio esplicativo della realtà, ma può esprimere solo un *particolare punto di vista* da cui gli obbiettivi, i fatti, gli esseri dell'universo possono esser considerati. L'evoluzione finisce per avere significato differente, secondochè è riferita a una o ad un'altra sfera della realtà. Noi distinguiamo tre sfere della realtà in cui la considerazione evolutiva può trovare applicazione: la sfera del mondo inorganico, quella del mondo organico e quella infine del mondo umano. Nella sfera dello spirito umano l'evoluzione assurge ad un particolare significato non solo perchè figura come *tendenza al meglio*, al progresso, al perfezionamento, ma perchè il processo è accompagnato da consapevolezza ed entro certi limiti è sottoposto alla volontà. Lo svolgimento è come regolato e dominato dall'azione del soggetto in cui esso si compie. Non soltanto il passato vive nel presente, ma il presente è riconosciuto figlio del passato e l'azione svolgentesi nel presente può essere rivolta a preparare un futuro differente da quello che sarebbe qualora si producesse indipendentemente dall'anticipazione che ne è fatta nel presente. L'esperienza del passato e del presente può dare indicazioni per la determinazione di un futuro migliore. Gli errori, le imperfezioni del presente e del passato una volta conosciuti possono essere evitati; le lacune possono essere colmate. Tutte le cognizioni riferentisi alle condizioni determinative dei fatti umani (sociali o storici) sono utilizzate per il raggiungimento di forme di vita sempre migliori. La realtà cosmica nei suoi incessanti mutamenti, nelle sue molteplici vicende, nei suoi infiniti ritmi di variazione, sembra che tenda alla realizzazione del mondo umano, e di un mondo umano sempre più perfetto. L'uomo per questo, che può aver conoscenza delle leggi e delle forze dell'universo, per questo che è in grado di rendersi conto delle condizioni, che possono influire sugli obbiettivi e sui fatti svolgentisi nella realtà fisica e in quella umana, può agire efficacemente sull'una o sull'altra realtà per il conseguimento dei fini ritenuti di maggior valore.

Solo nella sfera umana l'idea di evoluzione acquista un senso ben definito, perchè rivela con la maggiore chiarezza il processo con cui è raggiunta una maggior perfezione nel mondo. Nel mondo umano non è possibile negare che il passaggio da uno stato all'altro avviene secondo certe direzioni non foss'altro perchè tali direzioni sono anticipate e in parte determinate dalla coscienza umana. Certo l'evoluzione per sè presa non ci dà modo di definire la natura del *meglio*,

come non c'illumina sull'esistenza e sulla necessità dei vari gradi dell'imperfetto, ma ci mostra il *modo* in cui avviene il passaggio dall'imperfetto ai vari gradi di perfezione, e, quel che più importa, ci mostra come tale passaggio non avviene per l'azione *diretta, estrinseca*, esercitata da una somma Sapienza e da una somma Potenza, ma per l'azione dispiegata dal soggetto che si perfeziona. Tale soggetto non solo dev'esser supposto fornito dell'attitudine a distinguere il più dal meno imperfetto, ma dev'essere anche supposto in possesso dei mezzi necessari per poter modificare lo *stato* quale è realizzato in un certo momento. Tali mezzi scaturiscono principalmente dalla conoscenza che il soggetto va acquistando dei vari ordini della realtà, e dalle peculiari relazioni in cui lo spirito umano si trova con la realtà stessa.

Se la realtà per opera dell'intelligenza umana vien assumendo un nuovo significato, il soggetto avendo la consapevolezza del suo potere, entra in possesso di attitudini e di capacità sempre nuove. Egli operando acquista una potenza sempre maggiore: modificando gli obbietti e i fatti dell'universo secondo le sue aspirazioni, giunge a modificar sè stesso.

La conseguenza che se ne può trarre è che il rapporto del mondo con la coscienza umana non può esser considerato come un prodotto dell'accidente e che l'aspirazione al meglio da cui sembra pervasa tutta la realtà (anche se solo nell'uomo diviene consapevole) dev'esser concepita come *movimento* verso un Essere perfetto, che è tutto quello che può essere, cioè verso uno Spirito infinito. In conclusione, col-l'approfondire il significato dell'evoluzione quale si constata nel mondo, la mente si rende conto della necessità di oltrepassare l'evolnzione stessa.

F. DE SARLO

dell'Università di Firenze.

Se esiste conflitto tra il mondo naturale e quello morale, fra la realtà e la coscienza, deve aver ragione la coscienza. Non è necessario che l'universo sia, ma è necessario che giustizia si faccia. I cieli e la terra possono annientarsi, ma il bene deve essere e l'ingiustizia non dev'essere. Tale è il credo del genere umano; ed è credo giusto. Dunque la natura sarà vinta dallo spirito; l'eterno avrà ragione del tempo.

AMIEL.

VITA E CULTURA RELIGIOSA

Associazione per il Progresso Morale e Religioso. — Il 12 gennaio il Prof. **Rinieri De Rocchi** à fatto nella sala di Piazza Nicosia, sede dell'Associazione, una Conferenza dal titolo *Volontà, Ragione e Amore*, proponendosi fini di informazione e di ammonimento. Egli ritiene che anche per la cultura italiana, sebbene così validamente difesa dalle patrie istituzioni, possa costituire una eventuale minaccia quel movimento d'opinioni (che si riflette in modo diretto sul costume e su la morale pratica) che, nato da certe tendenze irrazionalistiche e mistico-anarchiche del dopo-guerra, tende all'avventura sensuale (Proust, Freud, Joyce) come ad un surrogato dell'avventura eroico-spirituale, introducendo nello spirito germi di disfacimento. Contro questa tendenza assai diffusa nella Media Europa e dilagante in vasti circoli di Francia e altrove, il conferenziere afferma, in sede psicologica e morale, la sovranità dell'arbitrio della coscienza che si serve come di strumenti della volontà e della ragione, per realizzare appieno i postulati del valore umano, assoluto, contenuto nella *charitas*. fatto seguito alla conferenza un vivace dibattito che è servito a lumeggiare i vari punti di vista, e al quale àno partecipato, con particolare slancio, Farina d'Anfiano, Evola, i Professori Quadrelli, Palanga, Morichini, ed altri egregi studiosi.

In due domeniche successive, 19 gennaio e 1 febbraio il Prof. **Mario Puglisi** à tenuto nella sala romana di Piazza Nicosia due Conferenze su la *Visione ascetica della Vita*. Volendo egli riallacciare l'ascesi alle funzioni originarie della vita dello spirito, procede ad una critica del concetto di ascesi, formulato dalla storia delle religioni e dalla psicanalisi. Riconosce però con quest'ultima che la vita dello spirito procede da un impulso profondo ed originario che si traduce in esigenza di espansione, di superamento di limiti, di liberazione, di salvezza, di perfezionamento. Su questa esigenza si delineano i vari sistemi religiosi che, procedendo da una fondamentale esperienza del numinoso, del sacro, à il compito precipuo di liberare l'uomo dal male. Non vi è religione, dice il Conferenziere, che non proceda dalla esperienza del numinoso, da una rivelazione del sacro, del divino, e non vi è sistema religioso che non sia un sistema di liberazione, di salvezza, di santificazione. L'ascesi che, in un primo momento, è disciplina fisica dell'originario impulso vitale, penetra nella zona del razionale, diviene disciplina etico-religiosa, ai fini dei sistemi religiosi che àno irretito la vita. Se in un primo momento l'ascesi è dominata da esigenze biologiche, essa diviene, in un secondo momento, strumento per realizzare quelle specifiche visioni del mondo e della vita che dominano nella zona del razionale.

Ma sorge a questo punto un nuovo fattore dell'ascesi. Essa non si limita unicamente alla conservazione, ma si estende al perfezionamento della vita. Questo perfezionamento però, non essendo realizzato, è solo presente come un ideale da raggiungere. Da una parte dunque sta un impulso vitale di espansione e di superamento, dall'altra un ideale di perfezionamento: ecco i termini fra i quali si sviluppa l'ascesi. Questo sviluppo è subordinato alle condizioni storico-culturali in cui essa viene a trovarsi; condizioni che possono

talvolta oscurare e rendere irriconoscibile la natura dell'ascesi. Ma vero asceta sarà colui che saprà meglio disciplinare la sua vita per raggiungere un perfezionamento ideale, o anche solo per accostarvi; perfezionamento che è radicato nella visione di una perfetta collettività e in un rapporto più immediato con l'infinito e col divino. L'ascesi, in questo senso, può dirsi il ponte che unisce il contingente con l'assoluto, il reale con l'ideale, l'umano col divino.

Queste due Conferenze, che verranno pubblicate nei prossimi fascicoli del « *Progresso Religioso* » hanno dato luogo ad una elevata e serena discussione. Vi presero parte il Prof. Ugo Redanò, il Prof. Antonio Pagano, il Comm. Adriano Tilgher, il Barone J. Evola, il Prof. E. Quadrelli, il Prof. N. Palanga, il Prof. F. Bernardini ed altri di cui ci sfugge il nome. A tutti ha risposto il Conferenziere, precisando la sua concezione dell'ascesi, che si riallaccia a quella già ampiamente svolta nel suo libro su *La Preghiera*.

Il 2 febbraio S. E. Prof. Carlo Formichi ha tenuto una bella Conferenza su « *La Bhagavadgita* », che verrà integralmente pubblicata nel prossimo fascicolo di questo Periodico. La Conferenza dava occasione ad alcuni soci per domandare chiarimenti, soprattutto su questioni di dettaglio. Il Prof. Formichi rispondeva esaurientemente a tutti.

La persecuzione antireligiosa in Russia. — Sembrava da alcune notizie, raccolte nel giugno scorso dalla *Evening Public Ledger* che il governo sovietista avesse cambiato tattica per combattere la religione in Russia, e si fosse accorto, come tanti altri, che la religione si rafforza con la persecuzione. Il sangue dei martiri, si è detto, semina le Chiese. Il Presidente del consiglio dei Commissari del popolo Alexis T. Rykoff informava a questo proposito i delegati al Congresso sovietista che si doveva procedere ad un emendamento della Costituzione. Si proponeva di separare la Chiesa dallo Stato e la Chiesa dalla scuola e di concedere ai cittadini tanto l'esercizio del culto che la propaganda antireligiosa. La lotta contro la religione, aggiungeva a chiarimento lo stesso Presidente Rykoff, « può soltanto riuscire se appoggiata dal progresso delle masse e dalla profonda penetrazione in esse della cultura e del pensiero scientifico ». I capi sovietisti hanno proceduto perciò ad adoperare un metodo più raffinato. Invece di impedire brutalmente ogni attività religiosa iniziarono un controllo più attivo della stampa da parte dello Stato, una educazione antireligiosa nelle scuole, e delle organizzazioni adatte a diffondere insegnamenti ateistici.

Il Governo ha promosso perciò la pubblicazione di alcuni giornali che professano l'ateismo, fra i quali Bezcozhnik (L'ateo), il finanziamento di alcune associazioni ateistiche e la stampa di migliaia di opuscoli che mettono in ridicolo la religione.

Ma sembra che anche questi metodi non abbiano sortito l'effetto che se ne attendeva. Si sono organizzate delle veglie, si sono aperti dei teatri per attirare il popolo dalle 10 alle tre del mattino, facendo coincidere questo orario con quello del servizio ecclesiastico della Chiesa ortodossa. Durante le rappresentazioni teatrali e le veglie, i giuochi e le danze sono stati tenuti discorsi antireligiosi. Sono state organizzate lunghe processioni che percorrevano le vie durante la notte, con migliaia di torcie, musica e simboli antireligiosi, mentre

nelle grandi piazze continuavano i concerti, alternati con conferenze sino allo spuntar del giorno. Il Governo à appoggiato questo movimento, ponendo densi nuclei di milizia armata dinanzi all'ingresso delle chiese per scoraggiare il popolino ad entrarvi.

Ma l'effetto è stato contrario: perchè, secondo *The Commercial Appeal*, nelle grandi città della Russia ad onta di ciò si sono viste le chiese piene di gente e in tal numero da non poterne più contenere. Un governo, dice opportunamente la *Free Press* non può sopprimere le pratiche religiose in un paese che le à coltivate da secoli, perchè questo equivale a far violenza all'impulso naturale dell'uomo. A meno che non si precipiti nelle barbarie, l'uomo normale à qualche credenza religiosa, e adora qualcosa al disopra di lui.

Rinnovando la Costituzione russa per accordare una maggior libertà di culto, si deve facilmente riconoscere l'impossibilità di strappare dal cuore dei russi l'esigenza religiosa. Gli dei comunisti sono troppo materiali per toccare l'immaginazione del popolo.

I contadini russi perciò sono legati intimamente alle loro tradizioni e alla loro religione, ed anche il nuovo metodo di lotta per l'ateismo à mostrato i suoi svantaggi ed i suoi frutti, rilevati dai giornali sovietisti che lamentano l'affollarsi le Chiese. Il giornalista A. Marinsky scrive in *Novy Mir* di Mosca: « il clero conosce la nuova situazione, fa il possibile per aver vittoria e mostra una grande abilità e sveltezza per sfuggire ai colpi del Governo, che cambia, non appena è necessario, metodi e forme di propaganda. Ma a Leningrado, a Mosca, a Kharkov, a Minsk e in altre città esistono scuole teologiche (solo a Leningrado ve ne sono cinque) in cui si contano a centinaia gli studenti che si occupano non solo di scolastica e di catechismo, ma anche di lingue straniere, di *etica del socialismo, etica del Cristianesimo* ecc. Costoro, dice Marinsky, costituiscono il futuro comando della propaganda religiosa del domani ». Mentre nei primi anni dopo la rivoluzione russa il clero reagiva con violenza contro il comunismo ed il socialismo, ora à cambiato tattica. « I preti, aggiunge Marinsky, si mescolano con gli operai nelle loro concioni, per provare che la religione non è incompatibile col socialismo, e che al contrario il socialismo non può sussistere senza un fondamento religioso. In qualche luogo i preti ornano gli angoli delle strade con avvisi che richiamano le masse dei minatori alle chiese, affermando che Cristo fu il modello degli operai ». Marinsky si mostra indignato di questa propaganda e riconosce che ad onta di aver proibito l'insegnamento religioso nelle scuole sovietiste, vi sono alcune provincie russe dove gli studenti che aderiscono alla Chiesa salgono sino al 90 per 100. Egli accenna anche al pericolo del rapido aumento dei Battisti in Russia e dei metodi da essi usati per attirare il popolo, « giungendo persino a cantare i loro inni su la musica dei canti rivoluzionari, come l'Internazionale ». Da tutto questo Marinsky conclude che la religione in Russia è ancora potente e rappresenta un serio nemico del comunismo.

Il Governo sovietista però non disarma e rafforza la sua campagna antireligiosa nel campo dell'educazione e dell'istruzione pubblica, fondando a Leningrado la prima Università antireligiosa. Inaugurata nell'anniversario della morte di Stepanoff Skoortsoff, che faceva professione di ateismo, ne à preso il nome. Sono circa trecento studenti gli iscritti, di cui quarantasette donne, dedicati ad approfondire e propagare una cultura antireligiosa.

Un recente esempio di questa lotta viene offerto dall'atteggiamento del Governo di fronte ai Mennoniti. Noti questi come pacifisti, discendenti da coloni tedeschi, invitati da Caterina di Russia a stabilirsi nel basso Volga, vi fondarono una colonia di circa tredicimila anime. Rese oggi difficili le loro condizioni di esistenza, domandarono il permesso al Governo di emigrare nel Canada o in un altro Paese che li avesse ricevuti. Dopo molte difficoltà venne permesso a un migliaio di essi di rientrare in Germania, dove ebbero fraterne accoglienze.

Lo stesso Presidente Hindenburg si interessò personalmente per appoggiare una sottoscrizione in loro favore, e per ottenere mezzi dal Governo che ne facilitassero l'emigrazione nel Canada o nel Brasile. Ma il Governo sovietista raggiunse circa novemila di questi contadini mennoniti nel loro convoglio e li costrinse a ritornare nei villaggi che avevano abbandonato, dove non avrebbero più trovato nè mezzi, nè case per alloggiare, ma un crudo inverno che doveva farne strage. Knickerbocker, corrispondente della *Evening Post* di New York scrive che questa decisione del Governo sovietista equivale ad una sentenza di morte. Il *Literary Digest* (dicembre 1929) aggiunge che ad aggravare la sorte di questi disgraziati, colpevoli soltanto di voler rimanere fedeli alle loro tradizioni religiose, è scoppiata una epidemia che li ha decimati. Le persecuzioni contro i Mennoniti, scrive *The Cristian Century*, rappresenta uno dei più tragici episodi della storia moderna. Alcune loro colonie, trapiantatesi nel Canada e nel Dakotas, dovettero trovare anche durante l'ultima guerra una dura sorte, e i recenti tentativi di trapiantare delle colonie nel Paraguay hanno avuto un successo molto incerto. Ma i rimanenti gruppi della Russia, che come abbiain detto, erano stati invitati da Caterina sotto la più assoluta garanzia di libertà di culto, e che per centocinquanta'anni avevano conservato i loro costumi, la loro lingua e la loro religione, si trovano ora gettati nel dissidio di una politica agraria e religiosa che li colpisce in pieno.

A completare il quadro delle assurde condizioni in cui il Governo sovietista viene a trovarsi col suo atteggiamento antireligioso, riportiamo qui una curiosa notizia riferentesi alle recenti feste natalizie. Il Governo sovietista si è proposto di cancellarne il ricordo e di vietare persino i regali che in tale occasione ricevono i fanciulli. Un Decreto vietava energicamente ogni formale osservanza delle feste natalizie, ed il giorno di Natale veniva considerato giorno di lavoro come tutti gli altri. Ordini precisi venivano impartiti alle autorità per proibire vendita di alberi di Natale e di regali, o anche di esporre nelle vetrine dei negozi articoli generalmente usati in tale festa. Severi castighi sono stati prescritti per chi avesse tagliato o venduto alberi di Natale, e la polizia sorvegliava affinché a nessuno fosse permesso di portarne in città dai sobborghi. E' stato vietato agli artisti di prender parte a programmi da svolgersi durante il Natale, ed ordinato agli operai di non sospendere in nessun caso il loro lavoro. Come parte della campagna contro le feste natalizie, sono state sequestrate molte campane, asportate dalle Chiese, e se ne è fuso il metallo, da usarsi per scopi industriali.

Ad onta di tutto questo però una parte del popolo moscovita è distribuito delle circolari invitando ad osservare la festa e attendere al culto. Il Governatore Stalin ha ricevuto un rapporto da Garlovka, uno dei centri più religiosi della Russia, concernente una dimostrazione

antireligiosa, alla quale presero parte circa 15000 persone, che dopo avere raccolto dalle chiese locali quattromila immagini sacre, le bruciarono nel centro della città. Secondo un articolo pubblicato dal Prof. J. Macmurray in *British Weekly* (26 dicembre u. s.), dovrebbe valere il principio d'intervento, ossia un'azione pratica per impedire le persecuzioni religiose, dopo l'imponente comizio che à avuto luogo a Londra nella Albert Hall, dove eminenti personalità sono intervenute (ad esclusione della Chiesa romana) per esercitare sul Governo russo qualche pressione. Il principio della libertà religiosa, à scritto il Prof. J. Macmurray, stabilisce che le differenze delle convinzioni religiose non sono sufficienti per giustificare un'azione politica. Se si ammette che un membro del Parlamento possa essere tanto ebreo che ateo, si riconosce che le opinioni religiose non ne impediscono e nemmeno ne favoriscono l'accesso. Da ciò il principio che lo Stato non deve agire contro nessuno a causa della sua religione; ma da ciò anche l'altra conseguenza dello stesso principio che lo Stato non può difendere qualcuno a causa della sua religione. Le convinzioni religiose insomma non danno diritto allo Stato d'intervenire nè prò nè contro. Tanto più questo principio à valore nelle relazioni internazionali. Il principio rimane lo stesso ed è fondamentale: lo Stato non può prendere le convinzioni religiose come base per una sua azione ». Il prof. J. Macmurray menziona tuttavia tre casi speciali in cui uno Stato può avere diritto ad intervenire nei fatti interni di un altro Stato, e sono: 1° in difesa di cittadini propri, se vengono perseguitati contro le leggi dei paesi in cui vivono; 2° in difesa di se stesso, quando uno Stato scorga nelle cose interne di un altro Stato, una grave minaccia che non può essere combattuta altrimenti; 3° per sopprimere un grave, pubblico scandalo di importanza internazionale. Questo scandalo deve esser gravissimo, riconosciuto come tale da tutte le nazioni civili, e deve aver provocato un appello di aiuto da parte delle vittime stesse. Una grave persecuzione religiosa potrebbe appartenere a questa categoria.

Queste persecuzioni e l'odio che si è voluto seminare fra i diversi credenti, ascrivendo agli uni la distruzione o la profanazione dei templi appartenenti ad altri credenti, à prodotto un fenomeno interessantissimo: quello di una solidarietà tra cristiani, ebrei e maomettani, e la costituzione di una « Associazione per la Difesa comune ».

Questa Associazione infatti à cominciato col lanciare un « Appello a tutti coloro che credono in Dio », dichiarando: « Noi siamo tutti fratelli nella nostra fede in Dio, sebbene lo confessiamo e lo preghiamo in varie guise. Egli è il padre di tutte le creature, ed è solo imperfezione nostra che ci rende incapaci di comprendere nello stesso modo il nostro Creatore, incapaci di pregarlo e confessarlo con la stessa voce ». E continua: « Si uniscano amichevolmente al cristiano il maomettano e l'ebreo, facciano questi ultimi lo stesso, ed anche i cristiani dalle diverse confessioni si uniscano fra di loro. Finiamola con le dispute vane intorno alle nostre credenze, e trasformiamo gli attriti nostri in aiuto scambievole e in protezione reciproca. Consideri ogni cristiano come suo dovere la difesa del maomettano e dell'ebreo; e faccia del suo meglio ogni ebreo per difendere il fratello di un'altra fede, rendendo in tal modo testimonianza della superiorità della propria fede. Lo stesso si dirà di ogni cristiano e di ogni maomettano che difende un ebreo. Noi quindi aderiamo alla costituzione

di un'« Associazione per la protezione dell'amore fraterno » e invitiamo tutti i credenti a fondare simili gruppi. Non occorrono capi, nè occorre organizzazione. Un'associazione di amore fraterno esiste dove due o tre credenti sono uniti per difendersi scambievolmente nel nome di Dio. Una unione di amore si ottiene là dove è amore. E quando ci saremo uniti, anche in due o in tre, sarà facile trovarne altri; il sistema di odio e di delitti crollerà dinanzi alle armi dell'amore, le più potenti, le più irresistibili nel conflitto con le forze seminatrici di odio. Queste armi dell'amore sono nelle nostre mani. Fratelli e sorelle nella fede in Dio: armiamocene! »

I LIBRI

OCCORRE ALLA CIVILTÀ UNA RELIGIONE?

Reinhold Niebuhr. — *Does Civilization need Religion?* New York, Macmillan, 1928, p. 242, Doll. 2. — Abbisogna della religione la nostra civiltà? L'a., Pastore in una Chiesa di Detroit e collaboratore di varie riviste, apre il volume con la risposta: « La religione non si trova certo in mezzo alla civiltà moderna in uno stato di salute robusta. Vaste masse, specie dei centri industriali e urbani, vivono senza curarsi delle sanzioni da essa proclamate per le azioni umane, e muoiono senza invocare i suoi conforti nell'ora estrema ».

In nove capitoli viene quindi con densità di pensiero analizzata la solidarietà indissolubile che lega le sorti della civiltà moderna con quelle della ricostruzione etica della società a base religiosa. La religione muore nella civiltà moderna, non solo perchè essa non è stata ancora capace di riproporre le sue dottrine in modo coerente con la scienza moderna, ma anche perchè non è riuscita a porre le sue risorse etiche e sociali a disposizione della civiltà per risolvere i problemi morali odierni. Se essa deve ringiovanire, dovrà orientare diversamente le sue tradizioni etiche non meno che i suoi concetti teologici: non solo trovare qualche base metafisica alla sua personificazione dell'universo, ma anche attingere alle sue dottrine ed esperienze i valori morali per investire quella lotta, ora brutale, per l'esistenza che al presente è in gran parte combattuta con le forze naturali. La religione sarà dimostrata scientificamente, se nel processo cosmico si reintegrerà la libertà e la finalità, e sarà giustificata eticamente se riuscirà a creare e a mantenere una libertà creativa e una finalità morale nella vita umana.

L'individualismo religioso che rese preziosi servizi all'alba dell'era moderna, oggi benchè necessario, si addimostra insufficiente per rigenerare la società; esso oggi sopravvive specialmente per canonizzare gl'interessi e i pregiudizi di una classe speciale nel mondo Occidentale. L'efficacia morale del Cristianesimo dipenderà dalla sua capacità di staccarsi da quel relativismo di transazione che nel corso della sua storia contaminò i suoi ideali. Se le istituzioni religiose daranno preferenza al problema etico su quello intellettuale nella fede religiosa sarà forse possibile di creare uno spirito religioso vigoroso abbastanza per permettere il libero gioco delle facoltà critiche senza scapito della dinamica morale o spirituale. La civiltà non può evidentemente fare a meno nè di una volontà morale irrazionale, nè di una intelligenza critica. Gli uomini debbono sottoporre tutti i loro parziali

successi morali ad un confronto con gl'ideali assoluti della verità, della bellezza e della bontà della loro fede, e tuttavia essere in grado di vedere ed ammettere il relativismo nei valori assoluti della loro professione religiosa. Solo una morale assoluta può salvarli dal puro utilitarismo: eppure ogni loro progresso morale, anche ispirato dalla religione, sarà colorato dall'interesse personale.

Dovranno combattere per la libertà pur riconoscendo che la vita umana è in gran parte determinata dal mezzo: dovranno credere nel valore trascendente della personalità umana anche dopo avere scoperto i suoi difetti; ricercare la bontà perfetta di Dio, guardando in faccia le crudeltà della vita, senza disconoscerne la realtà né disperare. Se è vero che una sincerità morale è anche più necessaria a una religione vitale nella vita moderna che la modernità intellettuale, è necessario separare l'idealismo religioso dalle tendenze immorali della civiltà moderna, evitando però l'ascetismo che fugge il mondo, e spinge i suoi santi lontano dai centri industriali, abbandonandoli alle forze dissolventi e anarchiche. La Chiesa possiede forze spirituali sufficienti per divenire un campo di reclutamento di questo movimento di disciplina ascetica in mezzo al mondo: ma sarebbe una speranza eccessiva quella che essa prendesse la direzione del movimento, impigliata com'è negli interessi e pregiudizi della civiltà contemporanea; e bisogna rassegnarsi a un movimento di minoranza purché non si distacchi però dalla maggioranza sì da perdere la possibilità di agire su di essa come un lievito. Una religione di alta spiritualità non può essere un possesso esoterico a cui le masse non possono aspirare, né deve perdere la fiducia in esse: e tuttavia deve resistere alla tendenza a gravitare in basso, verso la mediocrità morale. Il movimento deve inoltre essere laico, dovendo ricostruire l'ordinamento sociale anziché costruire nuove istituzioni religiose. I suoi ministri saranno dei laici forniti insieme dell'abilità tecnica e delle risorse spirituali per trattare dei problemi pratici dell'industria e della politica: uomini che sappiano usare le macchine dell'industria moderna, senza soccombere alle lusinghe dell'industrialismo, ma conquistando la natura a beneficio dell'umanità; essere *nel* mondo ma non *di* questo mondo.

Può darsi che non si riesca ad arrivare ad una completa eguaglianza delle condizioni di vita tra coloro che desiderano di raggiungere ed esprimere l'ideale della fratellanza umana: ma un idealismo religioso che non si muovesse almeno in tale direzione non sarebbe sincero. Il bisogno che à l'idealismo religioso di una strategia per esprimere il suo distacco dai desideri e impulsi dominanti nella civiltà odierna, è imperativo. Forse la più gran debolezza degl'idealisti religiosi è che essi non si rendono sufficientemente conto del legame intimo e organico esistente tra l'imperialismo delle nazioni, e la tendenza generale di cupidigia materiale, caratteristica delle nazioni occidentali; e che non è possibile di staccarsi dal nazionalismo immorale, fino a che si continuano a godere i vantaggi materiali che da esso derivano. Benché né l'ala ortodossa, né quella moderna del Cristianesimo sembrino capaci d'iniziare un risveglio religioso di reazione al materialismo della civiltà presente, pure le risorse che sono in esso lo designano a base di ogni rinnovamento spirituale nell'Occidente, essendo esso simpatico con le energie e l'attivismo degli occidentali e pur capace di frenare le loro energie: esso che à fatto della croce il simbolo del sommo successo nella vita, e sa additare la vittoria nella sconfitta. Può darsi, è vero, che queste risorse del Cristianesimo non possano essere poste in efficienza in tempo per salvare la civiltà occidentale dal fallimento; e che questa non sia suscettibile di redenzione morale: ma certo un'etica puramente natura-

listica mancherà della forza di freno del volere e dell'interesse egoistico degli individui e delle nazioni. E' solo un idealismo vitale, religioso, che può sollevare la vita al disopra del livello della natura con la sua lotta brutta per la sopravvivenza, e fare dello sviluppo della personalità morale lo scopo ultimo dell'esistenza umana. Anche senza i timori e le speranze del Cristianesimo medioevale, fatte balenare nell'al di là, resta il loro intimo equivalente: che la vita è fondamentalmente morale e che il suo destino trascende il conflitto animale: che solo chi perde la sua vita la trova. Il gran pericolo è che le religioni organizzate offrano come in passato delle scorciatoie e dei sostituti alla integrità morale, in una prudenza santificata, in una vita egoistica, canonizzata in un compromesso tra la rispettabilità morale e il sacrificio di troppi vantaggi materiali. Le speranze ultramondane e l'esperienza mistica religiosa sono al presente screditate, perchè troppo spesso han servito ad assolvere l'anima dalle sue responsabilità morali: ma tale fatto non deve oscurare il bisogno dell'esperienza e della speranza religiosa per lo sviluppo di una vita etica.

Se gli uomini debbono porre a centro della vita lo scopo morale, essi debbono avere la certezza che morale è lo scopo della vita. Questo è misticismo e preghiera. Se essi debbono conquistare una libertà etica perfetta, senza compromessi con le necessità immediate della vita, debbono trovare nella vita un contributo e un significato al di là del presente conflitto d'interessi e aspirazioni. Questa è fede nell'aldilà. E d'altra parte se le assicurazioni della speranza religiosa e le certezze della esperienza religiosa non sono accompagnate da un sincero sforzo morale, riescono all'ipocrisia. La speranza di una società etica è dunque collegata alla possibilità di restituire alla religione l'integrità morale, e allo sforzo etico una dinamica religiosa.

G. P.

METAFISICA E PSICOLOGIA.

Prendendo le mosse dal fatto che la psicologia è una scienza fondamentale, in connessione tanto con la metafisica che con la religione, F. Köhler si prova a dimostrare, in un opuscolo denso di pensiero (*Metaphysische Psychologie*; Leipzig, E. Pfeiffer, 1926, pp. 31, M. 1,40) che la vita dello spirito, nella sua fondamentale realtà, nella sua funzione, nelle sue finalità manifesta di essere un fatto metafisico. Non possiamo convenire con l'a. su alcuni punti, che sono qui di importanza secondaria, come quelli della natura aprioristica dell'idea di spazio e di tempo, ma nelle linee generali, conveniamo con lui. Non dice cose nuove, ma giuste, e le dice in modo da fare emergere la tesi del valore metafisico dello spirito e della religione. Una questione assai importante è questa, che va trattata con delicatezza. Si comincia dall'idea di soggetto, che non è funzionale, nè collettivo, nè è funzione di una coscienza o di uno spirito universale, nel senso dell'averroismo. Segue una seconda questione di grave momento: dipendono le attività psichiche, in modo assoluto, dal processo materiale? L'a. lo nega, e con ragione. La pietà, egli dice, la compassione, il desiderio, i sentimenti, insomma, che stanno alla base del mondo morale, sono cause spirituali; inderivabili dal mondo materiale e biologico, come inderivabile da questo è pure il processo logico. Si può concludere dalla esperienza interna che la vita spirituale sta a sé, come sostegno autonomo della sua propria essenza? Si risponde affermativamente, perchè la vita spirituale, come l'ordine noetico, non è asservita alla conservazione dell'esistenza; essa può anche trovarsi talvolta in contrasto con questa conservazione, come nel sacrificio eroico, che presenta dei valori non solo di ordine superiore ma anche diverso; e

quindi liberi dalla materia. L'argomento contrario, che si appoggia su i fenomeni ereditari, non può esser convincente, non solo perchè questi non sono mai una copia fotografica dei fenomeni precedenti, ma perchè in tal caso lo spirito rimarrebbe un'entità a sè, rispetto alla quale il cervello non rappresenterebbe che una condizione della sua vita, una semplice condizione, ma non il fondamento. L'a. si riferisce anche al campo dei sentimenti per meglio chiarire la differenza tra la natura psichica e quella materiale di fenomeni come il dolore, ch'è localizzato se è fisico, non localizzato se psichico. Ma quest'argomento non è psicologicamente esatto, essendo il dolore, il piacere, i sentimenti di natura psichica, anche se trovano la loro ragione in una alterazione fisica. Tanto è vero che la beatitudine può esser raggiunta anche alla presenza e ad onta di alterazioni fisiche (come nella flagellazione e nel martirio dei santi).

Queste considerazioni mettendo in rilievo un elemento inderivabile dalla struttura fisica, da ciò che è contingente ed effimero, conduce l'a. a considerare il sentimento religioso come atto di grazia, per il quale l'Io si riconosce radicato nell'infinito. Si potrebbe discutere su la necessità o meno di accettare l'intervento di una causa estranea alla disposizione individuale che permetta di reagire di fronte allo stimolo esterno, nel modo particolare che si appella sentimento religioso; ma non si può, in ogni caso, negare un ordine teleologico in cui va inquadrata la religiosità rivolta allo sviluppo delle cose divine, che esorbinano dal sistema meccanico, e dalle finalità contingenti. Il valore della meditazione e dell'esercizio ascetico altro infatti non dice, nella sua natura, che liberazione dalla rete del sistema meccanico del mondo materiale, liberazione che imprime un carattere unico allo spirito umano, differenziandolo anche da quello degli animali, che irretiti nel meccanismo biologico e meccanico di una vita psichica rudimentale, rimangono esclusi da questo impulso di liberazione.

M. P.

LE RIVISTE

L'originalità di Gesù. — Su questo argomento scrive in «Hibbert Journal» (ottobre 1929) C. G. Montefiore, il noto «leader» del liberalismo giudaico che della sua serena e devota simpatia per Gesù, profeta ebraico, oltrechè della sua alta competenza come ebraista, à dato saggio in varie opere: insigne quella sui «Vangeli Sinottici, della quale ci occuperemo prossimamente.

Tra la posizione di quelli che per trattare dell'originalità del pensiero e dello spirito di Gesù si basano su l'ipotesi che Gesù abbia detto o fatto quanto tutti i quattro Evangelii gli fanno dire e operare, e la posizione opposta di quelli che affermano che nulla di quanto il IV Vangelo ascrive a Gesù fu mai da lui detto o fatto, e che anche non molto di quanto gli è attribuito dai tre Vangeli sinottici è genuino, l'a. prende una via media, e mentre non tiene alcun conto del IV Vangelo, presume l'autenticità dei Sinottici: cioè, per il suo scopo di giudicare dell'originalità di Gesù, assume come figura da esaminare il Gesù da essi presentato, «anche se essi ci diano una pittura anzichè una fotografia». Ma anche in questa posizione le difficoltà esegetiche permangono. Così, per es., pure ammettendo senza discussione che Gesù abbia pronunciato il: «Padre perdonali», si riferiva egli solo ai soldati romani e ai carnefici, o anche agli Ebrei? E poi: che cosa s'intende per «originalità di Gesù? Riguardo al suo insegnamento, la inten-

deremo *assoluta*, cioè in confronto a quello di tutte le nazioni del mondo prima dell'Era Volgare? L'a. circoscrive il suo confronto agli ideali e insegnamenti del popolo ebraico, lasciando da parte i buddhisti e i greci; e fa notare, che se una dottrina apparisse *essenziale* in Gesù, ed *eccezionale* nel V. T. o nei rabbini, non nuocerebbe alla originalità di Gesù il fatto che se ne possano trovare in questi dei paralleli; ma se una dottrina rabbinica pur posteriore di un secolo o due all'E. V. si presenta come indipendente, la originalità di Gesù — se anche nei Vangeli si trova la stessa dottrina — ne è diminuita. Di qui, osserva l'a., la necessità di cultura, imparzialità, tatto, fiuto, per trattare dell'argomento: qualità difficilmente ritrovabili nella stessa persona, specie in persona pregiudicata, cristiano o ex-cristiano, ebreo o ex ebreo. « Forse dobbiamo aspettare un dotto buddhista nell'avvenire. Se io vedo la pagliuzza nell'occhio di quasi tutti i trattatisti appartenenti a quelle categorie non dubito che vi siano molte pagliuzze, se non delle travi, nel mio occhio ».

In ogni concezione che un cristiano credente si forma di Gesù, si mescola il suo ideale: ciò che fa sì che l'idea del carattere e degli insegnamenti di Gesù varii da secolo a secolo; in parte determinando e in parte determinata. Un critico ebreo poi, è portato a scoprire nella vita di Gesù o dei difetti, o assenza di originalità, o l'una cosa e l'altra. E non è detto che chi si sforza di essere imparziale non cada in altri difetti speciali.

L'a. si limita a esaminare gli insegnamenti di Gesù perchè non osa toccare nel suo carattere complessivo una figura che sia pei suoi lettori adorabile, anzi per molti sacra: sia essa Gesù, Buddha, o Maometto. Certo un critico non Cristiano, specie se Giudeo, non può dimenticare quanto poco sappiamo della vita di Gesù e per quale breve spazio di essa, e quanto incerto sia questo pure, e come sia riterito da persone che lo veneravano e quasi adoravano. Un giudeo però riconoscerà volentieri in Gesù un degno rappresentante di quella razza di martiri, il cui martirio secolare non è ancora terminato. Dirò solo della figura morale di Gesù, che attraverso le nebbie e i prodigi del Vangelo si scorge un carattere per molti aspetti diverso da qualunque eroe del V. T. o Rabbinico, maestro o santo. Almeno come ci è dipinta — ma l'a. propende a crederla un ritratto — la figura di Gesù è unica e originale come *combinazione* di umiltà e senso di autorità, gentilezza e severità, pietà e purezza, tinta di ascetismo e assenza di rigido ascetismo, comunione continua con Dio e attitudine compassionevole per molti peccatori, odio della colpa e attiva amicizia e simpatia per i reietti e perduti; e poter continuare: senza con ciò intendere che i singoli lineamenti della sua fisionomia, separatamente presi, siano superiori a quelli di qualunque altro Rabbi. L'a. deve anche fare una riserva al « senso di autorità » riconosciuto a Gesù, che egli non può certo intendere, comprendendovi dentro e « coscienza messianica di Gesù, e prerogativa di perdonare i peccati, e missione messianica, e sua figliolanza speciale di Dio, e redenzione, e sacrificio vicario sulla croce, e le parole dell'ultima cena: « Questo è il sangue dell'alleanza, sparso per molti ecc. »: tutti argomenti assai discussi, difficili e dubbi. Ciò potrebbe dar luogo all'accusa di unilaterale visione dell'originalità di Gesù, da parte di un fedele cristiano.

Fu Gesù, come lo acclamarono le turbe, (Matteo XI. 25-30) per autonomia, il Profeta? Certo, originale lo fu, perchè seppesse essere nel sec. I dell'E. V. ciò che i Profeti erano stati otto secoli prima; e perchè osò osarlo dopo che la legge, il canone scritturale, era stato fissato: per quanto, l'a. dubiti se verso di essi fu così indipendente, e se lo fu tanto coerentemente quanto erano invece ossequienti. Però egli potè essere incoerente, *ebbene* originale, anticipando cioè la lontana liberazione dalla lettera della legge, tanto lon-

tana, che i teologi cristiani non l'anno ancora intieramente raggiunta. In sostanza però, l'insegnamento di Gesù relativo alle leggi cerimoniali del Pentateuco, fu che la loro osservanza non doveva ostacolare l'adempimento immediato della legge morale, quando l'opportunità se ne presentasse. È anche da osservare, che pure ammettendo l'autenticità del cap. VII di Marco, esso è pieno di difficoltà esegetiche. Comunque, tale atteggiamento parallelo a quello di Osea, verso le leggi cerimoniali, è altamente originale: ciò che non autorizza a biasimare i Rabbini che non accettarono subito il suo punto di vista. Oltrechè essi erano più coerenti di Gesù, e scusabili se non riuscivano a trovare il punto di accordo fra la legge positiva e quella morale, non si può pretendere che essi fossero 19 secoli in anticipo sul loro tempo, o la originalità e gloriosa incoerenza di Gesù perderebbero di valore. Inoltre non sembra che Gesù abbia negato che l'operazione di sanare *sia* una specie di lavoro; solo sembra che egli abbia ritenuto che il fare il bene *sia* un dovere che trascende l'osservanza del riposo festivo. E questa fu la sua originalità.

Venendo alle caratteristiche dottrinali di Gesù, se i critici Giudei non anno abbastanza veduto le complessità ed organicità delle dottrine di Gesù che si presentano come profetiche per la loro totalità, il loro spirito, per ciò che in esse è assente oltrechè per ciò che in esse è presente, d'altra parte bisogna che esse siano confrontate con l'insegnamento rabbinico complessivo, per giudicare se una data dottrina di Gesù armonizzi con esso ovvero ne discordi, se ne sia uno sviluppo ovvero una « aberrazione »: e allora vedremo che conto si debba fare delle vecchie antitesi fra il dio dei Rabbini, Re temuto, lontano, e quello di Gesù Padre, amato, vicino: tra la religione di vendetta e severità dei primi, e quella di amore e pietà dei Vangeli, ecc. D'altra parte sembra che Gesù concepisse Dio come suo (e nostro) Padre, più abitualmente che i Rabbini: e questa concezione normale, e l'intensità del sentimento che la ispirò, si può ben chiamare originale.

L'insegnamento di Gesù di servire e cercare e curare i malati morali, è una estensione, quale ideale di attività umana, della azione salvifica di Dio descritta da Ezechiele. Nella dottrina: « Chi vuol seguirmi prenda la sua croce », ecc., troviamo non solo grande originalità, ma anche gran valore di efficacia. Però nel versetto: « Chi vuol salvare l'anima sua la perderà », ecc. che certi filosofi semi-cristiani associano al precedente, trovando in esso la nota più caratteristica del Cristianesimo, l'a. crede che Gesù non abbia inteso dire altro se non: « Assicuratevi la beatitudine eterna, volontariamente, deprezzando e sacrificando la breve vita terrena »: e così intesa la dottrina non è così originale come nella interpretazione su accennata.

« Se la tua mano ti scandalizza, tagliatela », ecc. Qui la novità è più nel suo carattere assoluto, tagliante, che nella tendenza generale, che è simile a quella precedente.

Ascetismo di Gesù. La dottrina rabbinica è bene equilibrata: mentre conosce il sacrificio e la mortificazione a scopi superiori, approva d'altra parte i piaceri innocenti. Nella concezione escatologica di Gesù, il tempo è *breve* e non v'è posto per le gioie terrene: di qui il tocco d'ascetismo sessuale e famigliare nella sua dottrina, che è, nell'insieme, lontano da quella rabbinica.

Non è improbabile, secondo alcuni, che il verso di Matteo XIX, 12 sugli eunuchi abbia il significato letterale che Origine gli attribui. Del resto l'estremismo e l'assolutezza stessa si trovano nel: « Vendi tutto ciò che hai », ecc., che, benchè possa supporre detto solo per particolari persone e circostanze, e non inteso per il gran pubblico, se si intenda, con alcuni dotti esegeti, come condanna assoluta della ricchezza (« nessun ricco può entrare nel regno dei cieli ») ed elogio della povertà come regola, è certo originale e lontano dall'idea rabbinica: originale, ma non per questo eccellente.

« Non resistere al male », « Amatè i vostri nemici ». Che queste norme morali siano in un certo grado originali, ed anche (contro critici giudei) eccellenti, l'a. ne è persuaso. Originali sono anche, crede, le sue dottrine sul divorzio (per quanto sia difficile precisare ciò che Gesù esattamente intendesse, che forse include il desiderio di maggiore uguaglianza dei due sessi ; e quella del « bene per male », nella quale è più categorico e incondizionato che gl'insegnamenti simili del V. T. e dei Rabbini. Quanto ai rapporti di Dio con l'uomo, mentre abbiamo il : « renderà ad ognuno secondo le sue opere », e simili, abbiamo anche la parabola dei lavoratori della vigna e il passo di Luca XVII, 7, 10 del « siamo servi inutili » ; passi ammirabili, ma oltrechè di discutibile significato, non privi di corrispondenza intima in altri passi rabbinici poco noti. Si può forse arrivare a concedere che la dottrina delle due parabole è più centrale per Gesù che pei Rabbini.

Lasciando altri raffronti, nella parabola del Buon Samaritano, nobile bella originale, si va troppo lontano vedendo una voluta e cosciente intenzione di Gesù di « liberare il concetto di *prossimo* dalle sue restrizioni ebraiche ». Quanto sarebbe stato opportuno se Gesù in tal caso, avesse detto esplicitamente : « Io vi dico di amare tutti i vostri nemici, sia Giudei che Gentili ! ». Tutto considerato però, specie tenuto conto della omogeneità, unità di spirito, bellezza di forma, passione e intensità della dottrina di Gesù, essa è un alto grado di originalità. Prendiamo l'esempio delle Beatitudini quali sono in Matteo. Vi è in esse un'intensità di calore, che ad onta si trovino paralleli nella dottrina rabbinica, nell'insieme si possono dire originali. Esse lasciano l'impressione di una religione consistente in un certo stato dell'animo che si manifesta nella gentilezza, pietà, amore, sofferenza paziente dei torti ; un animo pacifico, capace di supremi eroismi e sacrifici, un calore e un entusiasmo che producono una felicità speciale, indomabile. Dinanzi a questo ideale di religione, tutto il resto illanguidisce : tutto ciò che è esteriore ed ecclesiastico, civile e politico, bellezza e scienza ; tutto ciò che vuole sapientemente, ordinatamente, gradualmente dominare il male per mezzo di un'intelligente prevenzione o una saggia legislazione. Non che tutte queste cose non siano buone e necessarie, ma le Beatitudini sembra insegnino l'unico necessario, più necessario di ogni altra cosa, anteriore a tutto e superiore a tutto.

Sembra illustrino anche una delle caratteristiche dell'insegnamento di Gesù, con la loro assolutezza senza restrizioni, senza riserve, senza limiti di circostanze. Gesù, secondo il Kittel, non concepisce la sua dottrina per questo Eone, che non è la sua vera sfera, bensì per l'altro Eone, che dovrà presto rivelarsi. Se è così, si vede come le norme etiche e religiose di Gesù lascino un posto per quelle dei Rabbini che si preoccupavano invece di questo Eone, dei suoi diritti, dei veri problemi, delle vere gioie e beatitudini. Le due dottrine, circa originalità di Gesù e dei Rabbini, non si escludono, ma si completano fra loro ; come i principi assoluti, richiedono la relatività delle applicazioni. Chi si cura solo dell'una o dell'altra dottrina è più povero di chi le apprezza e cura entrambe.

Forse le invettive e fiere rampogne verso i Rabbini avversari di Gesù, che pure compassionò i pubblicani e i reietti, formano il prezzo che occorre pagare per il carattere assoluto di Gesù : eroe umile e pronto al sacrificio, tenero e severo, convinto della sua ispirazione e missione, servo e amico dei suoi fratelli ; ma pur sempre loro condottiero e signore : eroe, ma non fiacco sentimentale.

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

— Più vivo, da alcuni anni, si è fatto l'interesse per gli studi di preistoria, di antropologia, di etnologia. Le origini della civiltà, confuse nella nebbia del mito, esercitano una grande attrattiva su quella attività umana alla quale Platone ascriveva la ragione di ogni filosofare. In Germania si è pensato di esumare G. G. Bachofen, troppo ingiustamente dimenticato. Diverse pubblicazioni sono venute ad illustrarne la ricchezza dell'erudizione e la profondità dell'intuizione. Ricordiamo qui di passaggio un volume di Hans J. Mühlstein, così strenuo difensore di una civiltà del bacino mediterraneo precedente a quella indo-germanica. Ma occorre soprattutto riesumare almeno le opere principali di Bachofen, ed in particolare quelle riferentisi alla origine della religione ed all'antica simbolica, opere che erano divenute quasi introvabili sul mercato librario. A questa mancanza è supplito O. A. Bernoulli con una scelta sistematica, in tre volumi, degli scritti di Bachofen (*Urreligion und antike Symbole*; Leipzig, Verlag von Philipp Reclam, tre volumi della Collezione Reclam, rilegati in tela, M. 4.80 ciascuno). Bernoulli fa precedere questa sua scelta da notizie biografiche e critiche su l'attività scientifica di Bachofen, ricordando l'amore che questo dotto studioso dell'antichità ebbe per l'Italia ed in particolare per Roma. Opportune considerazioni premette anche Bernoulli per intendere l'opera di Bachofen, da questo autore inquadrata nella sua medesima autobiografia, come si legge nel terzo volume. Bernoulli ha raccolto in questo terzo volume i brani dell'autobiografia riferentisi alla visione del mondo ed al carattere di Bachofen. Ma un uomo di scienza come lui, non fa della sua vita che un arco teso verso l'indagine che lo attrae irresistibilmente con le più seducenti promesse. I brani scelti, raccolti nel primo volume si riferiscono al metodo della indagine scientifica di Bachofen, alla caratteristica della religione primordiale, ai primordiali simboli della natura. Seguono nel secondo volume (preceduto anch'esso da una utilissima introduzione di Bernoulli su gli archeologi che anno avuto qualche affinità mentale con Bachofen) i brani delle opere di questo eminente archeologo e giurista del secolo scorso, che riguardano l'origine degli dèi (teogonia) e degli eroi; seguono quelli riguardanti l'origine della famiglia (come si sa, Bachofen sosteneva l'ipotesi del matriarcato come origine della famiglia) e segue l'origine del diritto e della cultura. Nel terzo volume sono annessi utilissimi indici, note, ventidue tavole fuori testo e un autografo. Come tutte le pubblicazioni della Casa editrice Reclam di Lipsia, impeccabile è per la esattezza tipografica, quest'opera di Bachofen, che raccomandiamo vivamente ai nostri lettori, anche se non condividiamo tutte le conclusioni di questo eminente studioso dello scorso secolo.

— Fra le pubblicazioni italiane intorno alla storia delle religioni notevole è l'*Apologia del Parsismo* di I. G. S. Tarapolevala (Roma, Formiggini, 1928, pp. 132) piccola di mole, ma densa di pensiero, precisa nelle indicazioni. Gli Ariani dell'antico Iran ed il loro profeta, la grande lotta tra il bene ed il male, che in nessun'altra religione assume forme così impressionanti, sono i prodromi della religione dell'azione. Sono illustrati nella seconda parte del volumetto i santi immortali che vengono grado a grado assumendo maggiore importanza, gli adorabili, alcune cerimonie e i costumi zoroastriani, ed in fine il passato ed il futuro della religione di Zarathushtra.

— Un altro manuale, che viene ad arricchire la serie delle pubblicazioni italiane su le religioni, è *L'Islam* del gesuita Henri Lammens (Bari, Laterza, 1929, pp. 278, L. 20), tradotto da Ruggero Ruggeri e arricchito da una appendice e

da una bibliografia. Si tratta di un manuale, come dice il sottotitolo, delle credenze ed istituzioni musulmane, e di una esposizione storica che va dall'Arabia preislamica agli eventi postbellici ed alle più recenti relazioni tra l'Italia e il Senussismo. Quanto pregevole sia una pubblicazione di questo genere abbiamo già detto altra volta. Questa è anche il merito di essere obiettiva, serena. Particolarmente interessanti i capitoli sul misticismo islamico, su le sette, sul modernismo dell'Islàm. Utili le statistiche delle Zâwie senussite e del mondo musulmano.

— Fra tante vite di santi e monografie che ne illustrano il pensiero, deve darsi un posto particolare a quella che A. Levasti scrive su *Sant'Anselmo* (Bari, Laterza, 1929, pp. 196, L. 14) non per il suo corredo scientifico o bibliografico, ma per la esposizione chiara e concisa. Ciò che soprattutto richiama l'attenzione di Levasti è il pensiero speculativo di Sant'Anselmo, pensiero che egli, secondo noi esagerando, pone al disopra di quello di San Tommaso, specie per il suo argomento ontologico, e all'origine del pensiero moderno (intendi idealismo), senza di che questo dovrebbe riuscire incomprensibile. Dire, fra l'altro, che Cartesio non sarebbe giunto, senza Anselmo, al suo pieno idealismo, è anche questo, a nostro avviso, per lo meno esagerato.

— **Pietro Mignosi** dell'Università di Palermo pubblica un discorso che aveva tenuto a conclusione delle feste giubilari per Pio XI (*Il Papa e la Conciliazione*; Palermo, Tirografia pontificia, 1930, L. 3). La conciliazione dell'Italia col Papato è certo argomento di grande importanza, ma l'a. è sfiorato soltanto ciò che è già a tutti noto, non senza qualche strale contro la « testardaggine dei filosofi » e contro la bestia nera che è qui incarnata nell'idealismo, e là nel protestantesimo. Eppure, chi lo direbbe? Mentre la conciliazione viene definita come « l'episodio più luminoso di uno dei pontificati più fecondi che la storia della Chiesa possa vantare »; l'unità d'Italia invocata da Petrarca, costruita nel sogno di Machiavelli... viene, secondo l'a., « concretamente iniziata da Pio IX », ma deve attendere che Mazzini capovolga Machiavelli e si metta al centro del Risorgimento per spiegare la nuova coscienza religiosa degli italiani. Quando poi l'a. si accorge di essere andato troppo in là, soggiunge subito: « Mazzini può aver avuto l'illusione di aver creato una nuova religione; ma le religioni non si fanno su i libri: si è un bel voler credere... Togliete alla credenza il fondamento della Rivelazione ed avrete reso impossibile ogni atto religioso ».

— Spirito affine a quello di Mazzini fu Channing. Egli è stato anche paragonato ad un altro grande italiano, a Francesco d'Assisi. **Thomas S. Matthews** pubblica una suggestiva monografia su *Channing* (Marseilles, studies publications) mettendo in rilievo l'ambiente in cui egli passò la prima giovinezza, la disciplina che egli si formò per l'educazione del carattere, il suo ministero, le sue idee di riforme sociali, soprattutto per la elevazione del carattere, il suo potente amore per la verità, la giustizia e la libertà, la sua vita in famiglia, i suoi ultimi anni, la sua influenza nel mondo. È questo un libro che si legge con vivo interesse, e che lascia alla fine un senso di benessere e di fiducia nelle proprie forze, come sempre quando ci si sente in compagnia di spiriti grandi. Il volume contiene alla fine alcuni giudizi della stampa, in occasione delle feste centenarie, e poesie dedicate a Channing di C. T. Brooks, Longfellow e Whittier.

— Come ad ogni grande svolto della storia, si è ravvivata anche ai nostri giorni una profonda nostalgia di liberazione, di rinnovazione culturale; e poichè sembrano precipitare le costruzioni scientifiche e filosofiche del secolo scorso, si tentano vie nuove o nuove possibilità. A queste aspirazioni appartiene il risorgere dell'astrologia, che per T. K. Bayer è una scienza

appoggiata sopra una visione del mondo. Si può dissentire dall'a.; ma non si può mancare di riconoscere che il suo è forse l'unico serio tentativo fatto ai nostri giorni per dare un fondamento scientifico all'astrologia. Comincia egli dal fare un confronto tra l'astrologia del passato e l'attuale, ma viene subito al cuore del problema: può assolvere l'astrologia un compito veramente scientifico? La prima parte di questo lavoro è dedicata a dare una risposta affermativa a tale domanda. La seconda parte tratta dei compiti dell'astrologia come scienza; la terza dell'astrologia come filosofia, la quarta dell'astrologia come visione del mondo. In quest'ultima parte l'a. esamina anche i compiti culturali dell'astrologia. Il volume è stato pubblicato da Felix Meiner, Leipzig, e fa parte della bella collezione « Wissen und Forschen ». Costa 5 Marchi.

Ora che tanto si parla e scrive di occultismo, viene opportuna la pubblicazione del Dr. Albert Moll su la psicologia e la caratterologia degli occultisti. Questi presentano infatti degli aspetti che direi di eccezione; ma ciò che soprattutto colpisce è il fatto innegabile che delle strabilianti loro promesse poco o nulla di positivo si è raccolto che possa venir considerato come un sicuro possesso della civiltà. Lo stesso occultismo non è saputo ancora trovare posto nel sistema delle scienze positive, e manca di un legame che possa metterlo con esse in qualche rapporto. Per spiegare questa strana situazione il Dr. Albert Moll (*Psychologie und Charakterologie der Okkultisten*; Stuttgart, Ferdinand Enke, 1929, pp. 130, M. 10.80) anzichè all'occultismo, al fenomeno, si rivolge agli occultisti, pensando che forse in essi è chiuso il segreto delle loro affermazioni. Da qui una psicologia e caratterologia degli occultisti. Compito certamente non lieve, mà che l'a. assolve con una notevole preparazione scientifica ed una profonda conoscenza dell'occultismo.

— il Prof. Joseph Schnitzer, da noi già altre volte rammentato in queste pagine per i suoi magnifici lavori su Savonarola e i suoi tempi, si è proposto in una recente pubblicazione (*Der Tod Alexander VI*; München 1929, E. Reinhardt, pp. 127, M. 3.80) di rispondere alla questione così dibattuta fra gli storici circa la causa della morte del papa Alessandro VI; o per febbre, come si afferma nella storica ufficiale del papato, o per veleno che egli voleva propinare altrui, come da altri si suggerisce. Il Prof. Schnitzer accetta quest'ultima ipotesi e produce a prova una serie di documentate argomentazioni. La descrizione che egli fa del tragico evento, sempre in base a documenti, è impressionante. Tanto più se si pensa alle parole di Lutero che, arrivato poco tempo dopo a Roma, cadendo in ginocchio alla porta della città eterna, esclamava: « salve o santa Roma »!

— Presso la Casa editrice Zanichelli è uscita una nuova opera del nostro collaboratore Francesco A. Ferrari della R. Università di Bologna: *La Trilogia divina*. Il Padre, lo spirito e il Verbo nella elevazione precristiana del pensiero e della vita. È da prevedere che non sarà accolta meno favorevolmente delle altre opere di questo studioso, il cui *S. Paolo*, edito da Treves, ebbe tanto successo, e su la cui produzione Rudolf Eucken poté dire che « essa congiunge in rara maniera qualità che d'ordinario molto difficilmente si accoppiano: la profondissima comprensione dei grandi problemi religiosi, la sicura padronanza delle filosofiche connessioni, la critica storica e filologica, estesa sino ai termini più minuti ». Torneremo ad occuparcene.

M. PUGLISI - *Direttore responsabile*

Città di Castello - Tipografia « Unione Arti Grafiche ».

S. MINOCCHI: Il Ripudio di Astarte e le Origini del Teismo profetico	L. 2,00
» La Religione come Scienza storica	5,00
P. G.: Il Movimento unionista anglicano ortodosso negli Stati Uniti	2,00
B. JASINK: Introduzione alla Storia del Buddhismo.	2,00
» La Preghiera nel Buddhismo primitivo	3,00
» Il Messaggio del Buddha	2,00
» Il Risveglio del Buddhismo in Occidente	2,00
» Introduzione allo studio della Preghiera nel Buddhismo primitivo	2,00
» L'Immortalità dell'anima nell'India antica	4,00
» Bhagavadgita	5,00
R. ASSAGGIOLI: Verso una nuova Mistica	2,00
U. CASSUTO: La Bibbia e l'Ebraismo moderno	2,00
A. LINAHER: Il pensiero religioso di Cavour	2,00
A. RENDA: Presupposti intellettualistici del Problema della Immanenza e della Trascendenza	2,00
V. DOLGHIN: Il vero Tolstói	2,00
» Le nuove Vicende del Tolstoismo	2,00
G. FURLANI: Sulla Preghiera musulmana	2,00
N. MOSCARDELLI: La Vita è bella	2,00
» Arte e Religione.	2,00
V. VEZZANI: Lineamenti di una moderna Mistica.	2,00
» Il nostro posto nella Vita.	2,00
F. A. FERRARI: La Simpatia universale e l'Anima del mondo al sorgere del Cristianesimo	2,00
» Nuovi orizzonti teistici	3,00
G. SEMPRINI: Le Idee politiche di Leon Battista Alberti	2,00
A. BERTOLINO: Lo Spiritualismo di F. Delpino	3,00
A. NEPPI MODONA: L'etrusca Disciplina	4,00
FRANZ BRENTANO: La Rivelazione soprannaturale ed il Dovere di crederla	4,00
J. EVOLA: Superamento del Romanticismo	3,00
RUDOLF OTTO: Mistica orientale e Mistica occidentale	3,00

Si è pubblicato:

Mario Puglisi - LA PREGHIERA

TORINO, Bocca 1928

Un volume di pag. 366 - L. 28

Ai nostri abbonati che si rivolgeranno direttamente all'Editore, verrà accordato il 25% di sconto.

«IL PROGRESSO RELIGIOSO» con sincero rispetto per ogni confessione, vuol tenere informati i suoi lettori della vita e del pensiero religioso contemporaneo in Italia ed all'estero.

Non campo di vane dispute vuol essere «IL PROGRESSO RELIGIOSO» nè di sterili ricerche che anatomizzino tradizioni ed esasperino dubbi, ma libera palestra, educatrice di energie etico-religiose, campo di fecondo lavoro dove fioriscano sentimenti di umanità, dove maturi un'austera disciplina che conferisca alla elevazione della cultura nazionale ed alla visione dello scopo e del valore spirituale della vita.

ABBONAMENTO ANNUO

Per l'Italia.	L. 18,00
Per l'Estero	» 30,00
Un numero separato	» 4,00

IMPORTANTE PER I NOSTRI ABBONATI

Allo scopo di favorire la cultura religiosa in Italia le Case editrici Fratelli Bocca di Torino, «Il Solco» di Città di Castello, Franco Campitelli di Foligno accordano ai nostri abbonati uno sconto del 25%. La Casa Editrice Vallecchi di Firenze accorda il 20% su le opere di sua edizione. Gli abbonati si rivolgano direttamente agli editori, riferendosi al nostro periodico.

La nostra Amministrazione ha stipulato una speciale convenzione con A. F. FORMIGGINI EDITORE in ROMA per assicurare notevoli vantaggi ai nostri abbonati. Essi potranno avere L'ITALIA CHE SCRIVE con sole L. 15 per l'Italia e L. 20 per l'estero.

Potranno avere, franchi di porto in tutto il mondo, quanti volumi vorranno dei CLASSICI DEL RIDERE per L. 8; dei PROFILI per L. 4; delle MEDAGLIE per L. 1,50; della nuova collana ANEDDOTICA per L. 8; delle LETTERE D'AMORE per L. 6; delle POLEMICHE per L. 6; delle APOLOGIE per L. 4.

Potranno inoltre avere per sole L. 35 «CHI È?». DIZIONARIO DEGLI ITALIANI D'OGGI e per sole L. 12,50 la nuova pubblicazione trimestrale intitolata ITALIANI D'OGGI, correzioni, aggiornamenti ed aggiunte al CHI È?

Per ottenere questi vantaggi rivolgersi direttamente ad A. F. FORMIGGINI EDITORE in ROMA (Palazzo DORIA - Vicolo Doria 6-A) allegando la fascetta del nostro periodico. A chiunque e dovunque sarà spedito il catalogo generale a semplice richiesta.

Siamo anche in grado di offrire la collezione dei «Maestri della Vita Spirituale» edita da Zanichelli in 8 volumi di 2000 pagine (valore L. 90) per sole L. 20.

Chi nel rinnovare l'abbonamento aggiungerà il tenue importo di L. 20 riceverà senza ulteriore spesa l'intera serie.

L'ordinazione può esser fatta anche direttamente all'avv. CESARE GAY — Piazza Indipendenza 1 - ROMA (c/ c/ postale 1-7047) dietro l'invio di L. 20 e l'indicazione della n.° rivista.

IL PROGRESSO RELIGIOSO

SOMMARIO:

Carlo Formichi: Perchè la Bhagavadgītā è diventata il vangelo dell'India.

Gustavo Richter: Il concetto religioso e filosofico del miracolo.

Vita e Cultura Religiosa: Associazione per il Progresso morale e religioso — Il Cristianesimo nel Giappone — Religione senza credo — La cura spirituale diretta dai defunti — Il primo Congresso di psicologia della religione a Erfurt.

I Libri: La mentalità religiosa dei primitivi: Guglielmo Wundt, *La Psicologia dei Popoli* — G. Vinaccia, *L'Alba della Umanità e dell'Arte* — Panchanan Mitra, *India preistorica* — Maurice Besson, *Totemismo* — Olivier Leroy, *La Ragione primitiva* — G. van der Leeuw, *La Struttura della mentalità primitiva*. — Mitologia Giapponese: Raffaele Pettazzoni, *La Mitologia giapponese secondo il I libro del Kojiki*. — Arte e Religione: Joachim Konrad, *Religion und Kunst*.

Le Riviste: Il Pensiero di Origene — Psicologia e Teologia — Che cosa si deve predicare — L'Idea di Dio.

Notizie Bibliografiche: Giovanni Guzzardi, *Sulla via di Damasco* — *Orient und Occident* — *Philosophischer Weltanzeiger* — *Atlante Illustrato della Storia delle Religioni* — Jacob Burckhardt, *Conferenze su la Storia dell'Arte* — René Grousset, *Histoire de l'Extrême-Orient* — Friedrich Weller, *Das heben Baddha* — Alfred Jeremias, *Religiosità buddhistica* — Paolo von Hoensbroech, *Enciclopedia dell'ordine dei gesuiti* — Mensching, *Il Sacro nella vita* — *Wörterbuch zum Codex iuris Canonici* — Nuove pubblicazioni A. F. Formiggini.

Redazione e Amministrazione:

ROMA (110) - Via Emanuele Gianturco, 4

«IL PROGRESSO RELIGIOSO» con sincero rispetto per ogni confessione, vuol tenere informati i suoi lettori della vita e del pensiero religioso contemporaneo in Italia ed all'estero.

Non campo di vane dispute vuol essere «IL PROGRESSO RELIGIOSO» nè di sterili ricerche che anatomizzino tradizioni ed esasperino dubbi, ma libera palestra, educatrice di energie etico-religiose, campo di fecondo lavoro dove fioriscano sentimenti di umanità, dove maturi un'austera disciplina che conferisca alla elevazione della cultura nazionale ed alla visione dello scopo e del valore spirituale della vita.

ABBONAMENTO ANNUO

Per l'Italia.	L. 18,00
Per l'Estero	» 30,00
Un numero separato	» 4,00

IMPORTANTE PER I NOSTRI ABBONATI

Allo scopo di favorire la cultura religiosa in Italia le Case editrici Fratelli Bocca di Torino, «Il Solco» di Città di Castello, Franco Campitelli di Foligno accordano ai nostri abbonati uno sconto del 25%. La Casa Editrice Vallecchi di Firenze accorda il 20% su le opere di sua edizione. Gli abbonati si rivolgano direttamente agli editori, riferendosi al nostro periodico.

La nostra Amministrazione ha stipulato una speciale convenzione con A. F. FORMIGGINI EDITORE in ROMA per assicurare notevoli vantaggi ai nostri abbonati. Essi potranno avere L'ITALIA CHE SCRIVE con sole L. 15 per l'Italia e L. 20 per l'estero.

Potranno avere, franchi di porto in tutto il mondo, quanti volumi vorranno dei CLASSICI DEL RIDERE per L. 8; dei PROFILI per L. 4; delle MEDAGLIE per L. 1,50; della nuova collana ANEDDOTICA per L. 8; delle LETTERE D'AMORE per L. 6; delle POLEMICHE per L. 6; delle APOLOGIE per L. 4.

Potranno inoltre avere per sole L. 35 «CHI È?». DIZIONARIO DEGLI ITALIANI D'OGGI e per sole L. 12,50 la nuova pubblicazione trimestrale intitolata ITALIANI D'OGGI, correzioni, aggiornamenti ed aggiunte al CHI È?

Per ottenere questi vantaggi rivolgersi direttamente ad A. F. FORMIGGINI EDITORE in ROMA (Palazzo DORIA - Vicolo Doria 6-A) allegando la fascetta del nostro periodico. A chiunque e dovunque sarà spedito il catalogo generale a semplice richiesta.

Siamo anche in grado di offrire la collezione dei «Maestri della Vita Spirituale» edita da Zanichelli in 8 volumi di 2000 pagine (valore L. 90) per sole L. 20.

Chi nel rinnovare l'abbonamento aggiungerà il tenue importo di L. 20 riceverà senza ulteriore spesa l'intera serie.

L'ordinazione può esser fatta anche direttamente all'avv. CESARE GAY — Piazza Indipendenza 1 - ROMA (c/ c/ postale 1-7047) dietro l'invio di L. 20 e l'indicazione della n/ rivista.

IL PROGRESSO RELIGIOSO

RIVISTA BIMESTRALE DEL MOVIMENTO CONTEMPORANEO

DIRETTA DA MARIO PUGLISI

Perchè la Bhagavadgîtâ è diventata il vangelo dell'India

La Bhagavadgîtâ è un episodio del gigantesco poema epico dell'India noto sotto il nome di Mahâbhârata. Intercalato nel sesto libro dal titolo Bhishmaparva viene ad interrompere la narrazione in un punto particolarmente tragico e ad introdurre un lungo dialogo filosofico-religioso fra Arjuna, uno degli eroi più famosi, e il suo auriga Krshna, incarnazione del Dio Vishnu. In tale dialogo la parte del leone è fatta a Krshna, ed Arjuna si limita a rivolgere domande e ad umilmente ascoltare. Parla, dunque, prevalentemente un dio incarnato, ed è chiaro che l'intenzione del vate è di conferire, mediante questa finzione poetica, valore di rivelazione alle teorie ch'egli è in animo di bandire. Valersi di un Dio come di portavoce è il più abile spediente che un poeta possa escogitare per impadronirsi dell'attenzione e del consenso di chi legge o ascolta. E certo, il cantore della Bhagavadgîtâ sapeva di dover dire cose assai importanti e gli premeva d'imprimerle nel cuore della gente, altrimenti non avrebbe avuto ricorso all'idea audace di rivestirsi delle spoglie di un nume e di credere realmente che in lui parlasse un dio.

Una lotta fratricida si è accesa fra due famiglie principesche, i Kuruidi da una parte, i Panduidi dall'altra. Che scorra lo stesso sangue nelle vene degli uni e degli altri non è ragione sufficiente a comporre il dissidio, ma anzi a rinfocolare l'odio e la rabbia mai più ardenti di quando vanno a prendere il posto dell'amore. È stata dichiarata la guerra, i due eserciti sono scesi in campo, le trombe anno squillato, rullato i tamburi, muggito le conche, i primi giavellotti fendono l'aria, s'ode il fischio delle prime frecce, si aspetta che ogni soldato compia il suo dovere, non indietreggi, anzi, affronti e tenga a vile la morte.

Arjuna nel campo dei Panduidi, ritto sul suo carro tirato da bianchi destrieri e guidato dal divino auriga, solleva anche lui e tende l'arco, ma prima di farne scoccare il dardo, desidera riconoscere gli

avversari che gli stanno di fronte, ed ecco ravvisa padri, nonni, zii, fratelli, cognati, figli, nepoti, compagni, amici, schierati contro i propri consanguinei e i propri sodali. Mai soldato è stato messo a un cimento più duro e in una più atroce lotta con la propria coscienza. Da una parte, pensa Arjuna, si sente predicare come comandamento di Dio: « non ammazzare », dall'altra, un bel giorno, ci mettono una spada in mano, e ci dicono: « ammazza ». Quel che era delitto diventa dovere, diventa virtù. Ammazzare è sempre un atto di ferocia, produce sempre lo stesso effetto: si vibra violentemente un colpo nelle carni dell'avversario il quale d'improvviso diventa pallido come la cera, si accascia al suolo, rantola, spira. Qual'è mai, può esser mai, l'alchimia misteriosa capace di trasformare un omicidio in azione virtuosa? Nè si dica che quell'avversario à offeso e merita d'essere ucciso, altrimenti che valore avrebbe più il precetto religioso che alle offese bisogna perdonare? Se, per giunta, l'avversario è un parente, l'omicidio diventa addirittura un parricidio, un fratricidio, un delitto così orribile che ogni uomo degno di questo nome preferisce morire piuttosto che commetterlo. Così pensa Arjuna quando ritto nel mezzo del suo carro scorge di fronte i figli contro i padri, i fratelli contro i fratelli.

Penetrato da una pietà infinita non si regge più sulle gambe, sente la gola inaridita, un tremito per tutte le membra, rizzarsi i capelli. L'arco gli cade di mano, la sua pelle diventa scottante, il capo gli gira e pargli vedere dappertutto segni infausti e visioni catastrofiche. Il soldato si rifiuta di combattere in nome dell'umanità, in nome della religione.

In Arjuna dobbiamo vedere personificata l'India intera sopraffatta, in un periodo della sua storia, dalla mania di pensare e di subordinare la vita stessa alla logica. Grande stupenda cosa la logica; tutto l'edificio della scienza poggia su di essa; tutta l'educazione dell'uomo civile consiste nell'imparare a ragionare. Sennonchè, la logica applicata alla vita diventa pericolosa.

In matematica è lecito muovere da una verità, di sillogismo in sillogismo, di dimostrazione in dimostrazione, alla conquista di nuovi veri; ma rispetto alla vita non si conosce l'assioma unico dal quale traendo deduzioni a fil di logica possiamo essere certi di permanere nella verità: si parte da questa e si giunge all'assurdo, al falso, al nocivo. Gli è che rispetto alla vita gli assiomi da cui occorre partire sono parecchi, c'è una vera e propria interferenza di principii e di valori, talchè il vero non si trova nelle ultime conseguenze di un solo ragionamento, ma piuttosto nella conciliazione di molte verità a prima vista tra loro ripugnanti.

Orbene, l'India circa seicento anni av. C. cominciò a dare al mondo un esempio singolarissimo: atterrita dalla caducità delle umane

cose si persuase che la vita fosse un sogno ingannevole e doloroso dal quale era pure possibile destarsi, emanciparsi, mediante la meditazione. Nella ricerca della meditazione non conobbe più freno, e la meditazione, si sa, allontana l'uomo dall'altro uomo, cerca la solitudine, favorisce le tendenze individualistiche, mina la compagine sociale e statale la quale esige che si operi obliando, senza indagarlo, questo enorme mister dell'universo. E la compagine sociale nell'India minacciava di dissolversi, eremi cenobi chiostri si popolavano, e per le vie delle città e dei borghi asceti e monaci mendicanti andavano predicando con ottime ragioni la rinuncia alla vanità delle cose del mondo e contrapponendo ai labili affetti di famiglia le sicure conquiste spirituali della castità, ai micidiali conflitti d'interesse e alle affannose gare degli uomini in società l'immacolato rispetto alla vita di ogni creatura e le serene gioie contemplative.

Nella dimostrazione del fondo doloroso dell'esistenza nessuno superò il giovane principe degli Çākya soprannominato il Buddha. È stato forse il più formidabile ragionatore del mondo.

Il rigore della sua logica è maraviglioso e affascinò le turbe in guisa che a un certo momento egli stesso si spaventò del proprio trionfo e impose a questo un limite. Tutti volevano seguire il Buddha e farsi monaci. Ciò voleva dire che i capi di casa avrebbero abbandonato mogli e figli, che i debitori non avrebbero pagato più i loro creditori, che i soldati avrebbero ignominiosamente disertato le loro bandiere, ehe, in una parola egli sarebbe stato causa del sovvertimento dell'ordine statale. Il Buddha immediatamente vietò che fossero ammessi al noviziato coloro che non potessero disporre di sé stessi, chiunque fosse un debitore, i figli di famiglia senza il permesso del padre e della madre, quanti prestassero servizio allo Stato.

In queste limitazioni il Buddha forse diede la migliore prova del suo genio, in quanto che egli subordinò le verità filosofiche e religiose conquistate con la logica alle ragioni pratiche del viver sociale; riconobbe, in altri termini, la prevalenza dei doveri familiari e politici sopra qualsiasi rivelazione d'ordine spirituale e intellettuale in contrasto con essi.

Ma il Buddismo non durò a lungo nell'India e toccò alla Bhagavadgītā il compito di frenare la tendenza antisociale e antistatale rappresentata da Arjuna, l'uomo individuo che si rifiuta di compiere il dovere impostogli dalla casta e invoca i diritti della ragione e del sentimento. Il poeta della Bhagavadgītā che parla per bocca del dio Kṛṣṇa è anche più reciso del Buddha nel condannare il soldato filosofeggiante e sentimentale. Ad Arjuna vacillante che si lascia cadere l'armi di mano e ragiona invece di combattere, così parla il Dio : « come mai tanta ignobile, empia, infame viltà t'assale il cuore proprio nell'ora del cimento? Non comportarti da eunuco, sii degno di te

stesso, vinci, o Arjuna, subito questa spregevole pusillanimità, sorgi e combatti (II, 2, 3). Sei un soldato; pensa, dunque, al tuo dovere e a nient'altro. Per il soldato non si conosce nulla di meglio d'una pugna legittima che gli spalanchi le porte del cielo.

Nessuna ragione potrà mai salvarti dall'infamia di sfuggire al combattimento, e per l'uomo d'onore l'infamia è peggio della morte. Si dirà che hai avuto paura, ed amici e nemici ti disprezzeranno (II, 33-36). Ognuno di noi ha ricevuto dalla sorte un posto in società con un preciso compito da assolvere. Guai a lui se non lo assolve. Il mondo è una immensa ruota che in tanto gira in quanto ciascuno contribuisce con la propria opera a farla girare. L'arresto di essa vorrebbe dire ritorno del caos, confusione, morte di tutte le creature; ecco perchè io stesso che sono un dio e che non è più nulla da conseguire con l'opera, opero alacramente (facendo sorgere e tramontare il sole, brillare gli astri di notte, mantenere nei loro confini gli oceani, alternare le stagioni). Il proprio dovere è sacro e non va discusso perchè è parte dell'ordine universale.

Meglio è compiere il proprio dovere umile e ingrato che non quello grandioso d'un altro e che egregiamente si fornisca. Ciascuno, dunque, al proprio posto per il bene di tutti, perchè la vita è una collaborazione, perchè siamo a questo mondo non per ricercare la nostra singola individuale soddisfazione ma il vantaggio universale. Chi non scrive sulla propria insegna: *sacrificio*, è un peccatore » (III, 8, 16, 23, 24, 35, 20, 9-15).

Ecco l'India salvata dal pericolo del disgregamento sociale, perchè essa ormai sa per bocca di un dio che la istituzione castale e i doveri da questa imposti sono intangibili e sacri e tali da dimostrare falsa ed esiziale qualunque teoria ad essi ripugnante.

Solo dopo avere assicurato le basi alla società ed allo Stato l'almo nume procede a dispensare al suo alunno i conforti della religione, perchè la religione non preesiste allo Stato ma nasce e prospera nello Stato: fuori dello Stato gli uomini vivono, secondo dice Machiavelli, a similitudine delle bestie, e le bestie non sono religiose. « Guardati dall'essere vile, ricordati del tuo dovere di soldato »: sono le prime parole di Krshna (II, 2, 3) le quali suonano un richiamo alla realtà, una condanna d'ogni considerazione estranea al compito dell'ora che impende. Sublime davvero questo contrasto fra l'uomo che filosofeggia e si ricusa d'ammazzare il nemico, e l'almo nume che, tutto fervore d'azione, sordo ad ogni pietà, sospinge alla pugna e predica la strage. Vuol dire che siamo più vicini a Dio quando compiamo il nostro modesto dovere che non quando c'insuperbiamo a voler correggere e rifare l'opera della creazione coi nostri vani pensamenti.

Sennonchè, Arjuna recalcitra e non può arrendersi che al ragionamento. Krshna gli mostrerà che, anche partendo dalla sfera supe-

riore del pensiero, è vano scorgere una crudeltà nel soldato che ammazza il nemico. Il dio ora quasi sorride, e il suo sorriso proclama la stoltezza della pietà di Arjuna. « Ammazzare ! Ma che cosa si ammazza ? In questo nostro corpo che è mortale si nasconde un'anima che le armi non feriscono, il fuoco non abbrucia, l'acqua non bagna, il vento non asciuga. L'anima non conosce nascita, non conosce morte, è dalla eternità, è e sarà. Come si depone il vestito logoro e s'indossa il nuovo, l'anima abbandona il corpo logoro e si riveste del nuovo. L'orrore di ammazzare dipende dall'ignoranza, perchè chi sa che lo spirito è indistruttibile, eterno, increato e indefettibile, non si perita più di uccidere. Uccidere non equivale a distruggere un corpo più o meno logoro e a costringere l'anima a cercarsene uno nuovo ? » (II, 18, 19, 20, 21, 22, 23).

Mai l'immortalità dell'anima è stata affermata con maggiore fede e più commovente e suadente slancio lirico. Ancora oggi nell'India i distici 11,30 del secondo libro della Bhagavadgîtâ si cantano con accompagnamento di vinâ a conforto dei parenti orbatî d'un loro caro, e certo l'epigrafe più consolatrice da iscriversi sopra ogni tomba si trova nelle parole : *nâsato vidyate bhâvo nâbhâvo vidyate satah* (non c'è nascita di ciò che non esiste, non c'è morte di ciò che esiste).

Singularissima cosa è vedere questo canto sublime dell'immortalità adoperato come mezzo educativo del guerriero e a stradicare dal cuore dell'uomo l'avversione naturale ad uccidere l'altro uomo.

L'India si è sempre segnalata per toccare gli estremi : alla dottrina dell'*ahimsâ* o rispetto alla vita d'ogni essere, che condusse alla aberrazione di non ammazzare i serpenti velenosi e gl'insetti nocivi, doveva contrapporsi la teoria che l'uccidere il prossimo è la cosa più innocente di questo mondo in quanto che l'anima non può essere uccisa e il corpo disfatto si rifà subito.

La Bhagavadgîtâ è, dunque, esplicita e categorica nel vietare all'uomo di sottrarsi al dovere sociale impostogli dalla sorte, ossia dal suo particolare *Karma*. Studi i Veda e pratici i riti sacrificali il brahmano, difenda con la spada le altre caste il soldato, coltivi i campi ed eserciti commerci ed industrie il vaiçya, sia lo çûdra contento di servire con umiltà e devozione le caste superiori. Chi si attenta di turbare quest'ordine che è voluto da Dio è un peccatore.

Ma in che modo potrà meglio fornirsi l'opera propria ; quando è che il dovere potrà dirsi compiuto alla perfezione sia rispetto a sè stesso, sia rispetto agli altri uomini ?

A questo punto la Bhagavadgîtâ si fa banditrice di una teoria talmente austera che pare a prima vista dover palesarsi inconciliabile con la natura umana. È la teoria della *asaktatâ* o emancipazione dal frutto dell'azione.

Se la spinta ad operare è l'interesse personale e se la speranza

del felice o il timore dell'infelice successo dominano l'uomo mentre agisce, si avrà come risultato un'opera difettosa la quale, per giunta, terrà l'uomo vincolato al cerchio doloroso del *samsāra*, val quanto dire alla necessità di reincarnarsi indefinitamente. Un'opera per essere perfetta esige in chi la intraprende la più completa abnegazione. La presenza di ombra di preoccupazione personale ed egoistica impedisce all'artista di compiere il suo capolavoro, al giudice la sua opera di giustizia, al guerriero il suo atto di eroismo. Occorre che l'uomo dimentichi sè stesso, si trasfonda tutto nell'opera sua, perchè questa sia immacolata. Azione significa sacrificio, e se non è sacrificio ma estrinsecazione d'egoismo e ricerca di vantaggio utilitario, essa diventa errore e peccato. Diventa errore e peccato ma anche infelicità, perchè sia pure da principio dolorosa ed amara la rinuncia all'appagamento della brama egoistica, questa rinuncia sola largisce in fine emancipazione e gioia. La rinuncia non consiste nel fuggire l'azione, ma anzi nell'essere attivissimo senza speranza di profitto e senza tema di perdita. Non rinuncia ai colori chi li sottrae all'occhio ma continua internamente ad appetirli, non rinuncia ai suoni chi chiude ad essi gli orecchi e ne è poi bramoso più che mai. Rinuncia veramente agli oggetti dei sensi chi li dà in pasto ai propri organi sensori senza restrizione alcuna ma da essi non si lascia turbare l'anima nè per causa di diletto nè per causa di fastidio. In altri termini: rinuncia più e meglio l'uomo che vive in società e compie con abnegazione il suo dovere, che non il monaco nella solitudine d'una selva o nella cella appartata d'un monastero. L'azione disinteressata, intesa al bene delle creature, è la più alta forma di rinuncia, e anche la più ardua.

Cotesta dottrina dell'*asaktatā* cerca di conciliare la necessità dell'agire con la disposizione religiosa della rinuncia alle cose del mondo. Nel caso particolare di Arjuna, sottrarsi alla pugna è errore ed è peccato, ammazzare il nemico per dovere di soldato, scevra l'anima di ogni cupidigia, è azione immacolata e santa.

Quasi in ogni canto della Bhagavadgītā ricompare con insistenza il concetto che la vera rinuncia sta nell'agire per puro sentimento di dovere, senza ombra di tornaconto, con completa abnegazione, per il bene dell'umanità. Nel canto II c'è imbattiamo in sentenze come queste :

« Ciò che deve importarti è l'azione, non già i frutti di essa : spinta all'agire non sia mai per te il (maturar del) frutto, nè mai nasca in te attaccamento all'inazione... Sciagurati gli uomini cui spinta all'agire è il frutto (Kṛpāṇā phalāhetavaḥ)... L'agire disinteressato si risolve in abilità nell'operare (yogah karmasu kauśalam) ; 47, 49, 50.

Nel canto III leggiamo che il saggio, proponendosi il bene dell'umanità, deve essere operoso alla pari di tutti gli altri uomini nè

riuscire per costoro di scandalo col rifiutarsi a compiere il suo particolare dovere. La necessità dell'agire sia legge ugualmente per il saggio e per l'illuso, salvo che nell'agire l'illuso cercherà un vantaggio personale, il saggio nient'altro che il compimento del suo dovere per il bene dell'umanità; 25, 26.

Il supremo merito, aggiunge il canto IV, è quello di sacrificarsi. Il sacrificio assume le forme più svariate, e fra le altre quella della opera disinteressata (*yogayajna*); 28-32. A chi non offre sacrifici restano preclusi i beni di quaggiù, e, vie maggiormente, quelli celesti.

Passi analoghi si potrebbero agevolmente citare dai canti V, VI, XII, XVIII a conforto dell'affermazione che nulla sembra star tanto a cuore al poeta della *Bhagavadgītā* quanto la dottrina dell'*asaktatā* o agire disinteressato.

E si capisce che ad orecchi indiani, usi a sentir predicare la guerra ad oltranza all'egoismo e magnificare la perdita della coscienza individuale nella conquista del Brahma o del Nirvāna, la dottrina dell'*asaktatā* non deve certo suonare paradossale o sgradita: il peggior nemico da combattere è per l'indiano la coscienza dell'io.

Ma nel nostro occidentale, che senso e che valore potrà avere una teoria che crede alla possibilità d'un agire al quale è stato sottratto quello che, secondo noi, costituisce l'impulso principe all'operare, e cioè, l'affermazione della propria personalità? Ci riesce altrettanto ostico capire questa perfezione di opera nella quale il suo autore è scomparso, quanto le dolcezze del ritorno nel Brahma o dell'entrata nel Nirvāna, ambedue equivalenti alla perdita della coscienza dell'io. Anzi il sublime concetto etico dell'azione disinteressata ci sfugge talvolta interamente, sicchè lo vediamo, per esempio, frainteso ed erroneamente commentato dal Professore Schomerus nella sua dissertazione « *Politik und Religion in Indien*, Leipzig 1928 ». « Nella *Bhagavadgītā*, scrive a pag. 58 il Professore Schomerus, « troviamo dato particolare rilievo all'idea che l'uomo è tenuto a compiere il dovere inerente al suo ufficio. Incontriamo, però, contemporaneamente una limitazione importante. Il precetto non suona: compi il dovere del tuo ufficio per amore a quest'ufficio; ma piuttosto: fornisci i doveri e i compiti che t'impone la casta cui appartieni, senza punto parteciparvi col cuore. Compiere alcunchè con vivo ed intimo interesse incatena a questo mondo, trattiene nel cerchio del *samsāra*, o avvicinarsi di nascite e morti. Al pericolo di venir immerso sempre più dalle proprie azioni nel turbine delle nascite e delle morti si riesce a sfuggire in tanto in quanto ci si corazza il cuore d'indifferenza completa verso tutto ciò che compiamo ».

Così esposto il pensiero della *Bhagavadgītā* resta rimpiccolito e snaturato. La *Bhagavadgītā* non prescrive l'indifferenza all'azione ma al frutto dell'azione, non proibisce che l'uomo dia tutto sè stesso

all'opera propria, ma vuole, anzi, che nel fornirla egli dimentichi ogni considerazione di utile o nocivo a lui, di piacevole o spiacevole, e solo miri alla perfezione della cosa che à intrapresa, e al bene della umanità.

I passi citati smentiscono nel modo più assoluto quella che si potrebbe chiamare una calunnia lanciata a cuor leggero dal Professore Schomerus contro la Bhagavadgītā. Non è lecito calunniare Tizio, Caio e Sempronio, e dovrà esser lecito calunniare un intero popolo e presentarcelo come dominato da meschine e fallaci dottrine morali in cambio delle elette e immacolate che professa?

Se mai, la dottrina dell'*asaktatā* pecca per soverchia austerità ed eccessiva fiducia nella forza di abnegazione di cui può essere capace l'uomo. Ma in morale bisogna porre sempre il bersaglio più in alto perchè si colpisca nel segno. Benedette e sante le esagerazioni dei precetti morali. Alla cupidigia umana bisogna parlare così: a chi ti ruba la tunica e tu consegna anche il mantello; all'odio capace di dissociare l'amico dall'amico, il beneficiato dal benefattore, giova contrapporre la massima: ama il tuo nemico; alla volgare cieca accanita ricerca del tornaconto la quale aduggia il nostro vivere sociale e della quale tutti ci lamentiamo, occorre pur dire: lavora come meglio puoi, spingi il sacrificio all'estremo e non chiedere compenso di sorta. Povero davvero quel sistema di etica che non presenta dopo ogni vetta che si raggiunge un'altra sempre più alta. Nella guerra implacabile dichiarata all'egoismo à l'India tutti i torti? E lo stesso nostro occidente non è, più e più volte, insorto e non insorge contro le teorie utilitarie? Thomas Carlyle proclamava nel secolo scorso che l'abnegazione, l'annichilimento dell'egoismo, resta finora la più alta sapienza che il cielo abbia rivelato alla terra. Noi nell'eccelso simbolo del Milite Ignoto confessiamo di non amare e non venerare mai tanto la virtù come quando essa con verecondia si tiene nascosta, si scioglie da ogni nome e rinuncia ad ogni premio, anche a quello della gloria. Guai all'uomo, guai al popolo che non intende il pregio sublime del sacrificio ignorato. Grande è quel popolo in mezzo al quale molti sono gli eroi che non ànno nome, che si nascondono.

Conscio della somma difficoltà del compito proposto all'uomo, il poeta della Bhagavadgītā si affretta a dirgli: se nel conato di raggiungere la perfezione ti falliranno le forze, non disperare perciò; quel che monta è di mettersi sulla buona strada, chè i meriti poi si cumulano, in ogni nuova esistenza si ereditano gli abiti virtuosi contratti nelle vite anteriori, finchè si diventa puro e disposto a salire alle stelle (VI, 40 segg.).

Sradicare il proprio egoismo è impresa ardua, far del sacrificio il pane quotidiano della vita senza speranza di compenso trascende le

forze dell'uomo: è mai possibile acquistare tanta virtù sia pure in una indefinita serie di nascite, è mai possibile trasumanarsi?

Il sacrificio, risponde il poeta della Bhagavadgîtâ, diventa agevole e dolce sol che venga offerto a Dio.

A Dio? A quale dio? Non certo al Brahman o all'Âtman privi di personalità, immanenti, inconcepibili ed ineffabili. E quale altro dio vi può essere fuori del Brahman e dell'Âtman rivelati dalle Upanishad?

Nella storia religiosa di nessun popolo si afferma trionfatrice la esigenza di personificare Iddio come qui nella Bhagavadgîtâ. Secoli di speculazione filosofica e di religiose meditazioni erano riusciti a detronizzare tutti gli dei del panteon vedico, dai maggiori, Varuna, Indra, Agni, Soma ecc., ai minori, Sûrya, Vâyu, Parjanya, Vâstoshpati ecc. Era ormai una verità acquisita che fosse da cercarsi nello uomo il riflesso dell'universo, così come in una goccia quello dello immenso oceano. Dio è in noi, non già fuori di noi: era stata questa l'ultima parola delle Upanishad. Gli altari crollarono, tacquero le preghiere, i riti sacrificali scomparvero, una filosofia si sostituì alla religione, almeno fra le classi più illuminate. Il concetto liturgico del Brahman si fuse con quello naturalistico dell'Âtman e dominò così completamente e per tanto lungo tempo gli spiriti che parve rendere impossibile un ritorno all'idea e al bisogno d'un dio personale. Ma la natura umana è quella che è: delle astrazioni, anche le più sublimi, non si appaga ed esige dalla religione il conforto d'un dio padre misericordioso ed amorevole. Questa concessione il poeta della Bhagavadgîtâ capi di dover fare all'uomo segnatamente dopo di avergli imposto di assolvere ai suoi doveri castali senza discuterli e di operare col massimo disinteresse. Sennonchè, ritornare agli antichi dei vedici o ad uno di essi era impossibile e bisognava rispettare le conquiste del pensiero, bisognava, in altri termini, lasciar sussistere l'idea dell'immanenza di Dio e conciliarla con l'idea della trascendenza.

Ecco la seconda grande conciliazione operata dalla Bhagavadgîtâ: nella dottrina dell'*asaktatâ* si trova risolto il problema di fondere nella stessa persona l'uomo d'azione che collabora al progresso e al bene del mondo e l'uomo religioso che al mondo è rinunziato; nella deificazione di Krshna l'Âtman immanente s'incarna, diventa persona, il padre misericordioso ed amorevole, l'amico fido e soccorrevole. A Lui si possono rivolgere preghiere e dedicare tutti i sacrifici, per Lui e in Lui diventa possibile il trasumanarsi mediante l'eradicazione dell'egoismo.

Il poeta della Bhagavadgîtâ compie il miracolo di adoperare un linguaggio che soddisfa nel tempo stesso chi concepisce Dio come immanente e chi Lo desidera personificato e trascendente.

Vero è che alla mente indiana non ripugnava questa concilia-

zione fra immanenza e trascendenza. Scoperta la corrispondenza mirabile fra l'uomo e l'Universo, era inevitabile si ragionasse così : gli occhi che sono per l'uomo quel che per l'universo è il sole s'integrano e si realizzano nella luce del sole, il fiato che per l'uomo è quel che per l'universo è il vento s'integra e si realizza mediante l'aria esterna, tutto che è nell'uomo s'integra e si realizza in qualche cosa del mondo esteriore : la personalità, che è poi il valore massimo nell'uomo, non dovrà anch'essa integrarsi e realizzarsi in una personalità cosmica ? Il processo dalla immanenza alla personificazione della divinità era perfettamente naturale e logico. Questa divinità cosmica si trova nella Bhagavadgîtâ incarnata in Krshna, l'auriga di Arjuna, ma tale incarnazione non impedisce che il dio conservi la sua spiccata caratteristica d'immanenza universale : l'Epifania descritta nel canto XI proclama che Krshna è il cosmo.

Sennonchè, Krshna, e questa è la grande fortunata innovazione della Bhagavadgîtâ, è anche il padre, l'amico delle creature.

« Raggiunge la pace », proclama il dio (V, 29) « chi sa che il fruitore di sacrifici e di penitenze sono io, e che dei mondi tutti il signore possente sono io, e che delle creature tutte, io, io, sono l'amico ».

« Io sono uguale verso tutti gli esseri ; non conosco odio nè predilezione per chicchessia ; chi mi ama con devozione è in me ed io sono in lui. Anche coloro che per peccati di esistenze anteriori sono nati di vile matrice, donne, borghesi, schiavi, anche costoro, se cercano rifugio in me, s'incamminano per eccelso viaggio. Di ogni atto che compi, di ogni boccone che mangi, di ogni libazione che versi, di ogni dono che largisci, di ogni penitenza che pratichi, tu fanne a me offerta (IX, 29, 32, 27). Coloro che, avendo il pensiero fisso in me, sempre raccolti, mi adorano con fede profonda, costoro io reputo sommi asceti. Dall'oceano delle morti e delle nascite io traggo fuori chi, a me devoto, a me dedica tutte le sue azioni e mi adora meditando su me ad esclusione d'ogni altra meditazione (XII, 2, 6, 7). Chi mi offre con devozione una sola foglia, un fiore, un frutto, dell'acqua, mi fa offerta gradita.

..... Io sono il tetto, il rifugio, l'amico (IX, 26, 18) ».

È questo un linguaggio religioso che tutti capiscono, indiani e non indiani : dalla intuizione di una divinità senza linee, della quale solo i pensatori possono compiacersi, si passa alla visione di un dio in carne e in ossa che consola, conforta, soccorre, premia, che si dichiara uguale per tutti, ricchi e poveri, padroni e servi, uomini e donne, dotti ed ignoranti, buoni e malvagi. La natura umana è soddisfatta.

Un libro che come la Bhagavadgîtâ salva un popolo dal pericolo dell'ascetismo disgregatore della società e dello Stato, trova le pa-

role più suggestive e suadenti a celebrare la natura immortale della anima, addita il sacrificio disinteressato come la quintessenza della virtù, concede all'uomo un dio di amore e di grazia, ben meritava di diventare, come, infatti, è diventato, il Vangelo dell'India.

CARLO FORMICHI
dell'Accademia d'Italia.

La più santa preghiera è l'azione per il bene. — « Non v'isolate : non imprigionate l'anima nella sterile contemplazione, nella preghiera solitaria, nell'orgoglio della purificazione individuale, nella pretesa a una grazia, che nessuna fede non fondata sulle opere può meritarsi — Non potete salvarvi, fuorchè salvando. Dio non vi chiede: Che avete voi fatto per l'anima vostra? ma che avete fatto per le anime ch'io vi diedi a sorelle? Pensate ad esse: lasciate a Dio e alla legge la vostra. Agite senza posa a pro' di esse. La più santa preghiera è l'Azione. In Dio, Pensiero e Azione son uno; e voi dovete cercare di imitarlo da lungi. Non tentate di contemplare Dio in sè: nol potreste. Contempletelo nelle opere sue. E non dite atterrandovi: le opere sue sono grandi e io sono nulla. Dio, spirando una scintilla della sua vita in voi, à voluto che foste qualche cosa. Le opere sue debbono essere per voi un insegnamento: dove no, perchè ve le avrebbe egli stese dinanzi? Studiate in esse il di lui disegno, una sillaba del concetto ch'ei versò come anima nel Creato: studiatelo senza insano orgoglio, senza ipocrita modestia, purificandovi prima, come santuario, d'ogni meschina passione, d'ogni tendenza colpevole, d'ogni superstizione idolatra, nelle più segrete aspirazioni dell'anima vostra, negli istinti di vero che vi respirano, in momenti supremi d'affetto e di devozione, nel core: poi, quando avete afferrato quel raggio del divino concetto, quella sillaba della legge, levatevi e con energia di serena fiducia siate sacerdoti e apostoli del fine scoperto alla vita.

MAZZINI.

Il Concetto religioso e filosofico del Miracolo

Per miracolo s'intende generalmente ciò che è contrario alle leggi della natura. Ma in senso religioso il miracolo è quella eccezione alle leggi naturali, che deriva da influenze soprannaturali.

Il miracolo è dunque per i religiosi un significato speciale, e quindi anche un valore speciale. Volendo comprendere il miracolo dal lato religioso, non possiamo considerarlo soltanto dal punto di vista della sua posizione eccezionale rispetto alle leggi naturali, ma dobbiamo anche guardarlo rispetto al suo valore.

Se esaminiamo il miracolo in contrasto con la natura, senza riguardo a quanto vi è in esso di soprannaturale, siamo costretti a definire anzitutto ciò che è naturale.

La Chiesa considera la natura quale creazione di un essere soprannaturale, di Dio, il quale ha dato ad essa certe leggi che deve seguire. Alcuni esseri però (gli uomini) sono in parte indipendenti da queste leggi, hanno una certa libertà d'azione. Inoltre Iddio può, di caso in caso, eliminare le leggi, interromperne il corso e prendere egli stesso la direzione degli avvenimenti.

Secondo la Chiesa perciò il miracolo è un'avvenimento che non proviene dalle leggi naturali, nè dalla libertà d'azione dell'uomo, ma dall'azione diretta di Dio in contrasto con le leggi naturali, o da una forza straordinaria, da Dio concessa agli uomini, forza che supera la loro libertà d'azione. Non è chiaro però quali siano i limiti tra naturale e soprannaturale.

La filosofia non è in grado di dare a questa domanda una risposta esauriente. Secondo la nota definizione di Kant la natura sarebbe l'esistenza delle cose in quanto è determinata da leggi generali. Volendo ritenere giusta questa definizione, osserviamo che per quanto riguarda le scienze naturali esse non conoscono nulla che non segua le leggi della natura, esse anzi considerano tutti gli avvenimenti soltanto dal lato naturale, cioè solo in quanto possono essere subordinati alle leggi generali. Se un fenomeno non può essere spiegato, si deve semplicemente alla nostra ignoranza delle cause occulte delle leggi naturali. Un fenomeno, che sfugge alla nostra spiegazione coi mezzi di cui disponiamo, pone quindi un problema che attende una soluzione, che attende di essere cioè classificato nel sistema scientifico, a rischio di dover rovesciare quello fin'ora creduto giusto, e sostituirlo con un sistema nuovo. In caso diverso il fenomeno non è oggetto delle scienze naturali. Per la scienza non si tratta quindi mai di sa-

pere se un fenomeno segue o meno le leggi della natura, ma semplicemente di studiare queste leggi in modo che possano abbracciare anche quel dato fenomeno. Nel momento in cui la scienza è in grado di riconoscere i fenomeni quali casi singoli di una legge naturale generale, il suo compito è esaurito. È vero che parallelamente la scienza cerca di spiegare, ov'è possibile, i fenomeni in senso meccanico o elettrodinamico; vorrebbe spiegare tutti i fenomeni mediante il moto di particelle infinitesimali della materia, mediante l'elettricità che esse emanano, ma questo pio desiderio non si può avverare neppure nel campo puramente materiale.

Le ultime indagini del Dr. Plank di Berlino hanno dimostrato che gli elettroni, gli elementi di ogni fenomeno elettrico, sono in pieno contrasto con le leggi fondamentali della meccanica, e non possono assolutamente essere localizzati.

Il desiderio di derivare ogni fenomeno dal moto di particelle infinitesimali assai meno che nella fisica può venire appagato negli altri campi della scienza, e meno ancora nel campo dei fenomeni dello spirito.

Ma questa tendenza a mettere d'accordo le scienze naturali con una filosofia materialistica non è nulla a vedere con l'essenza della scienza. Il compito delle scienze naturali, abbiamo detto, consiste semplicemente nel classificare il singolo fenomeno sotto una legge generale della natura, ossia di estendere l'esperienza singola ad una esperienza universale. Da qui la tendenza delle scienze naturali a collegare tra loro i diversi campi d'esperienza, per creare un sistema che abbracci tutti i fenomeni e riconosca l'ordinamento delle leggi generali da un punto di vista superiore.

Secondo quanto si è detto, oggetto delle scienze naturali è sempre un singolo fenomeno, in quanto si adatti alle leggi generali, mai il singolo fenomeno per se stesso, considerato e trattato come singolo caso.

Degli oggetti del mondo esterno, considerati singolarmente, si occupano le scienze dello spirito; secondo la terminologia di Rickert, le scienze culturali e tra queste, in modo speciale, la storia. In contrasto con le scienze naturali, i fenomeni non vengono studiati da queste scienze dal punto di vista delle leggi generali, ma da quello dell'unicità. Lo studioso di storia si interessa di avvenimenti che non si ripetono, di avvenimenti che rispetto ai precedenti sono qualcosa di assolutamente nuovo, di mai esistito e che non si ripeterà mai più allo stesso modo.

La scelta e la classificazione degli avvenimenti vien fatta nella storia dal punto di vista del loro valore culturale. Non si tratta qui di comprendere il singolo avvenimento quale realizzazione di una legge generale, ma di scegliere in ogni epoca quel che è importante per la

realizzazione di valori culturali. La storia cerca dunque di considerare i fatti come diretti a creare valori culturali, e tenta di dar loro un senso, sempre in relazione ai valori culturali.

Ma il fatto singolo ad onta della sua unicità non vien chiamato senz'altro miracolo; si cerca di valutarlo in modo diverso e di spiegarlo. Siccome anche la religione è un valore culturale, ci sono degli avvenimenti di valore speciale per la religione e per la vita religiosa dello spirito. A questi fenomeni appartiene anche la vita di uomini altamente religiosi, con certe qualità che li distinguono dagli altri. A queste qualità non appartengono soltanto i caratteri speciali della loro vita spirituale, volitiva e sensitiva, ma anche una loro speciale relazione con gli oggetti del mondo esterno, un legame, una affinità con il mondo esterno di cui l'uomo normale è privo. Questa affinità speciale crea per essi una intrinsechezza tra animali, piante ed esseri inorganici, che sta in contrasto con l'inimicizia o con la consueta indifferenza. Questa affinità anormale, che protegge gli uomini altamente religiosi, i santi, da certi pericoli, e che dà loro la possibilità di beneficiare anche altri uomini, viene designata come qualità miracolosa, e le loro azioni si chiamano miracoli.

Miracolo nel senso della filosofia della religione significa dunque affinità tra il santo e la natura, tale da render questa condiscendente, e da ripristinare quello stato che chiamiamo paradisiaco.

La storia non deve procedere dunque a descrivere questi fenomeni con animo preconcelto, e dichiarare impossibile che la natura si comporti verso certi uomini diversamente da quello a cui siamo abituati; suo compito è di spiegare sensatamente questo comportamento che si scosta dal normale, e di dare al fenomeno un significato e un valore speciale, mettendolo in relazione con valori umani oggettivi. Il miracolo perciò, per la storia, è un evento di valore e di senso speciale, in cui il contrasto con la natura non vien preso in considerazione.

Sarebbe tanto ridicolo e piccino dichiarare illusorie le azioni di un grande artista o di un grande statista perchè l'epoca sarebbe predisposta in senso artistico o politico, quanto erroneo sarebbe dichiarare le gesta di un santo, un'illusione delle folle avidi di miracoli. Non può essere compito della storia lo spiegare come questo o quel fatto abbia potuto verificarsi, quali cause dovettero concorrere perchè si verificasse. Se questo fosse il compito della storia dovrebbe fermarsi al primo passo, perchè non potrebbe spiegare nemmeno l'uomo quale organismo, e tanto meno quale essere intellettuale.

La storia infatti procede in senso inverso, procede dalla realtà di valori umani e culturali, e domanda solo se questi valori sono realizzati.

Non può dunque la storia trattare gli eventi come illusione, si-

mile a quel che farebbe forse la psicologia materialistica rispetto al bello, al buono e al vero, intesi come gusti dipendenti dai diversi punti di vista; ma è proprio questa illusione del genere umano che diventa per la storia una realtà, e dà un senso alla vita del singolo e dell'umanità.

Proprio come il vero e il bello non agiscono soltanto nella vita dell'uomo, ma anche nella natura inorganica, formando anzi un ponte tra la vita organica e quella inorganica, così il buono può agire nella natura inorganica, e questa bontà della natura può venir destata dai santi, facendo sì che per essi la natura non sia cattiva, ma buona.

Come all'artista si svela la bellezza della natura, così al santo si svela la bontà della natura.

Dal punto di vista del materialismo ogni civiltà è illusione, ma, dal punto di vista della storia valorizzatrice, la cultura è l'unica cosa che à un senso, e perciò l'unica che à valore fra tutto quanto avviene.

Cultura significa nobilitare la natura mediante l'uomo, nel senso del vero, del buono e del bello.

Per classificare dunque in modo giusto il miracolo nella nostra vita spirituale, e renderci conto della sua essenza dobbiamo tener fermo che esso non può mai essere oggetto di analisi scientifica, ma solo di valutazione adeguata quale oggetto della storia.

Nel quadro della visione storica il miracolo à un valore umano preciso, ossia un valore religioso.

Il miracolo, l'evento miracoloso, sta alla pari col bello e la bellezza, col vero e la verità, col buono e la bontà. Come la bellezza è un prodotto del senso estetico, ed è per questo che viene compresa da un tal senso, come la verità vien compresa dall'intelletto e il buono dalla retta volontà, così il miracolo viene compreso dalla fede.

Noi conosciamo due fonti principali della conoscenza umana: l'intelletto e la ragione.

L'intelletto richiede la regolarità, la ripetizione automatica, il ritorno delle forme note; mentre la ragione è il principio creativo che chiede il nuovo, l'originale. L'intelletto ruminava il vecchio, la ragione crea il nuovo; perciò l'intelletto generalizza, la ragione si occupa del fenomeno singolo (dell'unicità dei fenomeni).

Noi possiamo venire in diverse relazioni con questa unicità, possiamo cioè valutarla in diversa misura: dal punto di vista etico, estetico, culturale e anche dal punto di vista religioso.

Limitandoci al punto di vista religioso, il fenomeno può essere profano o santo, vuoto e senza senso, fatuo o miracoloso.

Il collegamento tra miracolo e fede non significa affatto un avvilimento del miracolo. A chi sostiene che in questo modo il miracolo diventa un'illusione si può rispondere che anche la verità allo

stesso modo si può dire un'illusione; perchè anch'essa dipende dall'attività del nostro intelletto e ne è un prodotto. Ogni persona ragionevole deve ammettere che il vero è un valore, un prodotto del nostro spirito, tale da non potersi immaginare senza lo spirito, senza l'attività intellettuale.

Riguardo al valore pratico della verità e del miracolo è ben vero che la conoscenza serve anche a scopi pratici, ma chi vorrà asserire che la fede non à valore pratico?

Il detto: « la fede può spostare montagne » è giusto soltanto simbolicamente, ma è certo che la fede può ottenere ciò che non potrà mai l'intelletto. Il fatto che la scienza non ammette i miracoli non è un'obiezione valida, perchè la scienza non conosce neanche il bello e il buono, che altro non sono se non valutazioni oggettive. La scienza non sa che farsene del bello e del buono, e quindi neppure del miracolo.

Poniamo che qualcuno cada da un campanile senza ferirsi: per la scienza è un caso, come sarebbe un caso se qualcuno vincesse al lotto. Dal punto di vista della scienza ogni miracolo è un puro caso, sul quale non si può costruire nulla. Le leggi naturali non vengono mai violate da un miracolo, poichè questo non avviene secondo una regola, ma nasce dalla cooperazione causale di molte circostanze. Dal punto di vista della scienza, il caso non può esser limitato in nessun modo. Una bambina, che giocasse col pennello su una tela, potrebbe creare involontariamente una grande opera d'arte, ed un'altra esercitandosi su la macchina da scrivere potrebbe buttare su la carta una bellissima poesia. Se parliamo di questi eventi come miracolosi, possiamo tuttavia scoprirne le circostanze che li accompagnano, e vedere che non si tratta di lesione di leggi naturali. I miracoli sono quindi improbabilissimi, ma non trasgrediscono mai direttamente le leggi naturali. Davide Hume à negato nel suo esame dell'intelletto umano la dimostrabilità del miracolo, perchè egli considerava il miracolo solo come una violazione delle leggi naturali; mentre esso si fonda su la coincidenza assai improbabile di diverse circostanze. Ciò sembra evidente quando esaminiamo le profezie, la cui incausalità non può esser provata, quando anche un uomo in tutta la sua vita volesse profetizzare solo cose giuste.

Per la scienza la vita umana si riduce a una serie di casi, per essa non vi è intelligibile unità, non vi è destino. All'unità della vita, al senso della vita, alla realtà della vita spirituale del santo, del « Tu » si può credere soltanto. Per la scienza analitica queste non sono che illusioni, e soltanto la scienza sintetica può ammettere esseri spirituali.

In origine tutto ci sembra sacro, tutto ci sembra meraviglioso. La nostra predisposizione paradisiaca verso il mondo esterno è originaria. Ma più tardi, quando il nostro intelletto comincia a lavorare, quando prende il sopravvento l'esperienza, quando infine il mondo

esterno viene spogliato dai suoi veli, dai suoi segreti, e ce lo formiamo secondo i nostri bisogni quotidiani, solo allora tutto ci sembra profano e mezzo per raggiungere i nostri scopi. Ma anche allora ci son cose che non osiamo analizzare.

A queste appartiene in primo luogo la vita, specialmente la propria vita, della quale son avvolti nei veli del mistero il principio e la fine, e anche l'essenza ed il senso di essa ci sono occulti.

Ma ogni altra vita, ogni altro essere ci si presenta come un miracolo; perchè anche se il nostro intelletto può comprendere che una cosa deve esser così e non altrimenti, pure non può comprendere a che cosa deve la sua esistenza, perchè esiste.

Per il filosofo dunque l'esistenza stessa, l'essere, il fatto che ci sia qualcosa è il maggiore miracolo. Quest'« essere » è il mistero, quest'« essere », l'essenza delle cose è un problema che ci sarà sempre insolubile.

Nei margini della nostra vita tutto ciò che proviene dalle profondità, dall'essenza delle cose, tutto ciò che ripete il miracolo della creazione è avvolto nei veli del mistero. Miracoloso ci sembra per ciò tutto quanto ci si presenta come essere che prima non esisteva e che fu creato. Il partorire una nuova vita è il gran miracolo nel regno della biologia, ma lo è pure la creazione di un'opera dello spirito, di un'opera d'arte, come lo è ogni libera azione. Grande miracolo è la libertà, miracolo è, che l'uomo non sia soltanto una creatura, ma anche un creatore. Noi vediamo poco a poco spostarsi i limiti del miracolo. Nei tempi andati, il levar del sole o un'eclisse solare poteva sembrare un miracolo, perchè erano incomprensibili, ma per noi non lo sono. Quanto più domina l'intelletto, tanto più si restringe il campo del miracolo.

Verrà forse un tempo in cui l'uomo, dominato dall'intelletto, crederà di comprendere tutto. Ma il miracolo non è semplicemente oggetto della religione, anzi l'oggetto per eccellenza della religione storica e conseguentemente della storia della religione; il miracolo è anche qualcosa che nulla ha da fare con la religione. Esso risponde alla esigenza della volontà che si vede abbandonata dall'intelletto.

In questo senso non à alcun riferimento col sentimento religioso di fronte al mondo esterno, secondo il quale tutto sembra santo, sacro a Dio, emanazione diretta di Dio. Questa concezione del miracolo è la negazione più radicale della religione, tanto radicale che in tal caso anche l'« dio » vien considerato quale un mezzo qualsiasi per soddisfare i nostri desideri, per raggiungere i nostri scopi.

Iddio, in questo caso, non esisterebbe che per aiutarci con miracoli, e diventerebbe un demone. Il miracolo sarebbe identico all'atto magico.

Voler compiere miracoli è magia nera, pretendere il miracolo dall'uomo stesso, dalla sua intima trasformazione è magia bianca.

Bisogna dunque distinguere bene tra l'interpretazione dell'« essere » come qualcosa di misterioso, di miracoloso, e la volontà di mutare gli eventi con mezzi soprannaturali, con l'aiuto del miracolo.

Il voler compiere miracoli significa far della magia ; la religione invece interpreta il mondo esterno come un miracolo vivente.

Gesù si è più volte ribellato contro coloro che volevano compiesse miracoli, e à detto ripetutamente : « Non io, ma la tua fede ti à salvato ».

La fede non consiste nell'esser malcontenti delle condizioni esistenti, ma nell'acconsentirvi, nella fiducia che questo mondo è buono, che la nostra vita à un valore ed à un senso.

Questa riconciliazione con l'esistenza, questa interpretazione dell'esistenza quale miracolo, questa armonia interna può anche ristabilire l'equilibrio del corpo, può ridare al corpo la salute. Ma la fede non è diretta ad ottenere la guarigione.

Prescindendo dalla brama di avere a disposizione un « deus ex machina » che ci liberi da situazioni sgradevoli, la folla desidera miracoli anche come stimolante, che la strappi dalle banalità della vita quotidiana. Li desidera e ne gode come dell'arte.

Ma questa, nella sua perfezione, avvicina la vita all'uomo, mentre gli altri stimoli non gli danno che dei surrogati, e gli tolgono la sensibilità per quei valori della vita che la rendono perfetta e le danno un senso.

La fede nel miracolo produce uno strappo, un abisso nella vita spirituale dell'uomo. Noi viviamo in due mondi diversi : uno triste e feroce della realtà, ed uno dei miracoli che ci culla nei sogni e attenua la responsabilità verso noi stessi e verso il mondo.

L'uomo veramente religioso ama questa terra ad onta di tutto, perchè per lui questa vita è la base di ogni fenomeno reale.

Soltanto dalla vita reale può svilupparsi il nostro proprio miracolo, come dall'albero si sviluppa il fiore.

Non avrebbe nessun senso il voler applicare un fiore artificiale a una pianta che non può fiorire. Così fanno coloro che attendono un miracolo esteriore.

La fiaba dell'albero di Natale, che da alberello selvatico si trasforma in albero carico di frutta, di dolci e di luci sta fra l'arte e il miracolo ; in parte è illusione come l'arte, in parte realtà come il miracolo. Questo risponde alla mentalità del fanciullo, alla debolezza dell'infanzia che à bisogno dell'amore altrui, à bisogno di regali e di sorprese.

Non conoscendo il fanciullo la realtà, questi fatti armonizzano con la sua vita e ne rappresentano anzi un momento importante. Ma se l'adulto domanda un tal miracolo, ricade nell'infantilismo, egli rinuncia alla volontà e alla responsabilità.

Dott. GUSTAVO RICHTER.

VITA E CULTURA RELIGIOSA

Associazione per il Progresso Morale e Religioso. — Il poeta **Raniero Nicolai** parlava il due febbraio nella sede romana di Piazza Nicosia, su *Il mistero della creazione poetica*. Dopo avere espresso il suo proposito di non « architettare delle teorie, ma sì di accennare dei concetti — i vecchi e i nuovi sono gli stessi — » il conferenziere asserisce la impossibilità di « rivelare — a mezzo di ragionamento — in che cosa consista quel « quid » ineffabile che nella grande poesia — intendiamoci, nella grande poesia — appare fin dalla primissima impressione, misterioso e quasi insondabile: elemento magico e divino — lo si chiami come si vuole — ma tuttavia (e fino a quando, egli non sa) indefinibile e fugace ». Egli tenta perciò di esporre « in quale grado di intuizione il poeta si trovi dinanzi al magico e al divino che la creazione poetica in sè cela ».

Vano elencare o discutere le « mirabili formule alle quali, altri sono giunti nel perseguire lo stesso intento ». In ciascuna d'esse « la chiave del mistero sfugge alle dita maldestre dell'uomo, come dinanzi « a quelle porte misteriose delle favole infantili che non si dischiudono se non per virtù di magia ».

Egli cita la sentenza di Platone nel *Convito*, che « poesia è ogni causa per la quale ciò che non è passa all'essere » ed aggiunge che la poesia è in fondo, secondo lui, un puro atto magico. Dopo aver sottillizzato intorno a codesto concetto, afferma che non si tratta però di « discesa del verbo poetico: ma di ascesa dal « non essere » ch'è in noi, all'essere ch'è fuori di noi, attraverso sempre nuove forme di arte e di vita! A' detto anzi: « sono convinto che quel « quid » misterioso, magico nei suoi effetti e divino nelle sue cause, non è fuori del poeta che crea, ma insito in lui, nella sua natura d'uomo; « quid » che in ciascuno di noi sta sepolto e nascosto e che la virtù della fede religiosa a volte, e a volte quella dell'azione eroica, e migliore fra tutte, quella della creazione poetica, sua naturale estrinsecazione, rivelano sotto forme meno meschine di quelle nelle quali deve tuttavia rimanere occulto: e insegnano a chi non sa, ad inebriarsene, a comparteciparvi, non come cosa estranea a lui, ma come cosa che in lui attendeva essere risvegliata ».

Addentrandosi poi nella sua argomentazione, il conferenziere à trattato anzitutto di ciò che è per lui coscienza di creazione o volontà di creare, facendola sorgere da un primitivo *stato creativo* « stato di pura letizia, sinonimo di puro amore », intorno al quale s'è soffermato a lungo. E a proposito à tratteggiato la differenza che c'è tra « fantasia » e « sogno » e tra la materia della poesia e quella del sogno, affermando che il poeta « può offrire alla veglia il godimento puro dell'estasi, ma quando si limita a questo non compie tutta la sua missione; può provocare il rapimento della immaginazione sognante, ma guai a lui se non ne comunica il fuoco! ».

In quanto alla ispirazione, « prima necessità di ogni stato creativo », il conferenziere, dopo aver detto che una « disposizione alla poesia » non si acquista con i cosiddetti « buoni studi » ma si conqui-

sta facendola « derivare a noi dalla sola vita, dallo spettacolo intelligente della quale si apprende che essa è solamente un continuo processo di sintesi e non di addizione », asserito che essa è nel poeta « la coscienza del momento propizio alla creazione, e che si origina in lui « dalla qualità e intensità della sua attitudine dinanzi allo spettacolo del mondo, dalla rapidità e chiarezza di concezione ch'egli à della realtà: onde occorre, per definirle, la ispirazione del poeta, conoscere qual sia in lui la fede che gli permette evocare dalla sua oscura profondità la realtà umana; conoscere perciò non soltanto la sostanza poetica ch'egli predilige, ma la interpretazione che egli ne dà, vale a dire la sostanza originaria del suo sentimento poetico; come bene intuì il Thovez, ricordando che non c'è profondità di poesia se non c'è profondità di coscienza ».

Tornando a parlare di fantasia e citando una sottile distinzione del Desanctis tra questa e l'immaginazione, il conferenziere à sostenuto che per lui « la facoltà creatrice, propria dello spirito, è unica, e giunge attraverso un processo, alterno di analisi e di sintesi, ad esprimersi nell'opera poetica, mercè un impulso la cui origine le è ignota, ma che s'innesta improvvisamente nella sua ansia di creare, vigorizzandola in volontà ». E' quando nasce il cosiddetto « furore poetico ». « Purtroppo, secondo il conferenziere, l'atto del comporre spesso si inizia quando la ispirazione si sta annebbiando; e la poesia più eccelsa non è in fin dei conti che una approssimazione geniale di quanto fu sentito nel profondo ».

Il vero poeta è perciò colui che « *improvvisa*, non sopra una falsariga formale, ma intorno ad una idea; colui che « sa che il momento della creazione è venuto « quel che anzi si prepara ad attenderlo, mantenendosi in un permanente stato di letizia creatrice ».

In conclusione il conferenziere, citando la sintesi dantesca dell'« *Io mi son un che quando Amor mi spira, noto...* » crede che in essa sia racchiuso un insegnamento d'etica poetica; e individua nell'*amore* il « quid » misterioso che all'inizio asserì indefinibile.

Considerando poi qual debba essere il suo significato « *a quel modo ch'ei dettò dentro* », il conferenziere à detto che è « lo scoglio intorno al quale schiumeggia l'oceano di tante chiacchiere »; e accennando all'espressione poetica « con rapporto al suo contenuto e non alla sua forma, limitandosi a dire che « un poema che desideri compiere una funzione, in profondità e non in superficie, su coloro ai quali è diretto, à necessariamente bisogno della parola, della frase, con la quale dare l'immagine delle idee che concorsero al richiamo della ispirazione che lo dettò: frasi e parole coordinate e scelte nel modo che vuole la spontaneità del pensare, che è una delle ali della vera arte poetica; l'altra è la intuizione! ».

E parlando conseguentemente di « stile » poetico à sostenuto che questo non è che la sintesi di una spontaneità di accenti e di una chiarezza di visione interna; e che perciò nel poeta il contenuto e la forma sono una stessa cosa.

Di lì la sua indifferenza a parlare e a discutere della cosiddetta « forma » poetica, della quale si preoccupano, secondo lui, coloro che della creazione poetica e della sua funzione ànno un mediocre concetto. « La vera poesia è nauseata della propria bellezza corporea quand'essa non appare, com'è, un attributo necessario ad esprimere la sua bellezza interiore, ma come un fine a se stessa ».

« La grande poesia sa che la parola non è che una veste che l'idioma le dà per facilitarle il passaggio in un certo dato ambiente o nazione, ma che è un accessorio futile da sostituirsi quando essa trasmigrerà ad altro popolo ». Per questo la grande poesia non perde il suo vigore e la sua bellezza, se tradotta in altro idioma: spesso, anzi guadagna in efficacia perchè sprovvista del lenocinio della forma.

« Quanto più una poesia fonda il suo fascino sopra le lusinghe della forma tanto meno è universale; e quanto meno è universale, tanto meno è grande poesia ».

« Ritmo, rima, immagini; tecnica della composizione. La letteratura perdendosi in codesti viottoli a smarrito il senso dei suoi fini etici: la poesia è diventata balbettio di bimbi, soliloquio in sordina... ».

E il conferenziere conclude il suo dire asserendo che il nodo della questione è soltanto nella funzione che la poesia deve compiere; questione tutta morale. La questione della forma i grandi poeti la risolsero ciascuno per proprio conto: perchè è provato che « le idee nascono da noi con un certo ritmo, e che codesto ritmo più è carico di spiritualità e di vita, più riempie di sé il ritmo della espressione formale ». « La grande poesia non sopporta limitazioni di concezioni, di tempo, di spazio e di numero. Le forme grammaticali che la vestono debbono essere tali da poter essere cambiate senza nuocere alla sua espansività spirituale; poichè essa non appartiene a chi la produsse, o alla nazione dalla quale nacque; non può appagarsi con essere gloria personale e nazionale, ma, più semplicemente e grandiosamente, gloria umana. Superato il traguardo dei tempi si sbriola ineluttabilmente il nome di colui che la espresse da sé, e il ricordo del popolo dal quale colui la fece germogliare; e allora veramente la grande poesia, comincia superiormente ad essere! ».

Brevi e profonde parole di commento fecero seguire il Conte Prof. Pagano, il Prof. Quadrelli e il Dr. Malacchini intavolandosi tra questi e il Prof. Pagano una discussione circa poesia e religione. Il poeta Raniero Nicolai rispondendo brevemente alle domande fattegli, ribadì i suoi concetti circa la grande poesia che è per lui religiosa, filosofica e scientifica, ed anzi preparatrice intuitiva delle tre grandi attività dello spirito umano. A chiudere i suoi argomenti credette opportuno leggere una sua composizione poetica « Le strade » che fa parte di un poema. « Elogio della Terra Nuova », composizione che per la sua forma e contenuto di grande originalità e schiettezza fu particolarmente gustata dal folto uditorio.

Il sedici febbraio, il Prof. **Ugo Redanò**, dell'Università di Roma, teneva una Conferenza su *Filosofia e Religione*.

Nel suo saggio su le forme dell'Esperienza religiosa, W. James, dopo aver posto nel sentimento la sorgente più profonda della coscienza religiosa, afferma che il sentimento stesso, come attività spirituale a sé considerata à qualche cosa di irriducibile con l'attività dell'intelletto, sorgente propria della filosofia e delle scienze in generale. Questa affermazione può, fino a un certo punto, darci ragione delle disparità e talvolta, dell'antitesi in cui sono venuti a trovarsi ragione e fede su le conclusioni dei supremi problemi della vita spirituale. Esaminiamo dunque, in terreno di esperienza storica — intesa nel senso più ampio e più profondo — se lo sviluppo della filosofia e della religione, così come si presenta nel mondo moderno, dà ragione a questa anti-

tesi, così come la troviamo paurosamente prospettata negli scrittori positivisti o della sinistra hegeliana.

La filosofia moderna nasce dall'Umanesimo — fenomeno originalmente italiano — come genuina affermazione dei valori del pensiero che si riscatta dalla soggezione medievale alla tradizione e alla scolastica; più espressamente prende posizione in Descartes e poi, attraverso Locke e Hume, perviene alla critica di Kant, che rappresenta tutt'ora il fondamento delle principali correnti in cui si muove la speculazione moderna. La scoperta dell'*a priori* kantiano fu lo sprone potente di quell'idealismo trascendentale che, arrampicandosi di grado in grado su per le sue contrapposizioni dialettiche, culmina nel razionalismo hegeliano che pone l'idea assoluta al vertice di tutte le forme, o del mondo stesso, dichiarato assolutamente razionale. Reale e razionale coincidono in Hegel in rapporto identicamente convertibile. Il terreno dell'esperienza storica, così come possiamo farla noi umani, non conferma però tale geometrico ordine, e anzi, nella lotta stessa che quotidianamente l'uomo deve impegnare o subire nella sua vita, la reale presenza dell'avversità e del male spingerebbe all'affermazione inversa dallo Hegel (il reale è *irrazionale* nella sua pratica esperienza) se la lotta stessa che l'intelletto impegna per intendere il mondo non ci mostrasse pure un *ideale* di razionalità e di ordine; ideale dunque, ma non un *reale*. Si ritorna così alla posizione kantiana; il pensiero come sistema di *forme possibili*, che non attinge il *reale*. E si torna anche a Kant riconoscendo un terreno pratico, di esperienza, nel complesso degli *atti* quotidiani, che costituiscono la nostra azione nel suo svolgimento, cioè la nostra *coscienza pratica*; questo è elemento *reale*, in quanto ci impegna in un terreno di fatti che agiscono o subiscono, modificano o restano modificati, attingono in ogni caso la realtà in cui sono immessi cangiandola o venendone cangiati. In questo terreno di esperienza, intesa non più come la magra esperienza sensibile, la *mögliche Erfahrung* kantiana, ma come *vivente esperienza di azione* incontriamo la fede, chiave di ogni religione, intesa nel suo senso più largo, come sublime, intimo assentimento del soggetto a una realtà che egli sente già in sé come superiore.

La fede è questo vivere direttamente l'atto spirituale, il consenso dello spirito con se medesimo, nell'atto in cui vive e si fa; in essa troviamo dunque ogni volta — come esperienza — non solo il riferimento al presente in cui si celebra, ma a un futuro, a un di là da sé, cui essa guarda sempre, e in cui trova ragione del suo essere: *fede è sostanza di cose sperate et argomento delle non presenti*.

La fede mia in una persona, in un'azione in un'istituzione, in una causa, non vale soltanto per il momento in cui io l'attribuisco, ma per ciò che essa darà nel suo sviluppo futuro, è una conferma anticipata nel tempo; la fede quindi à un valore dinamico che profondamente corrisponde alle più intime esigenze dell'anima moderna, la quale vede le cose non più staticamente, come l'antica, classica filosofia, ma nel loro divenire, raffigurandone il loro completo significato nello svolgimento del loro processo, secondo il precetto vichiamo: *sostanza di cose è loro origine e nascimento*. Il che ci spiega come la coscienza religiosa, pur movendo da premesse diversissime di quella intellettuale, scientifica, pur battendo una via del tutto differente

attraverso il suo linguaggio molte volte simbolico e mistico, arrivi a conseguenze che oltrepassano le stesse possibilità scientifiche, le quali *riflettono* sul già fatto, ma di per sè non *agiscono*; l'agire appartenendo piuttosto alla coscienza pratica che a quella riflessa: *l'Uccello di Pallade non apre le sue ali che al crepuscolo*. In realtà noi nella sfera pratica, cioè della vita, ci orientiamo più per sensibilità e per fiducia che per studio e conoscenza; così si sono mosse e sviluppate ogni volta le religioni sul terreno storico, così la coscienza religiosa si è mostrata praticamente, intensamente operante nei grandi movimenti religiosi e politici: prima la conversione, poi la dimostrazione; prima la confessione, poi la teologia; prima la storia, poi la storiografia; prima la lingua, poi la grammatica. Riconoscendo nell'arte, nella filosofia e nella religione le forme più alte in cui si esplica la vita spirituale, possiamo dire che tutte e tre le forme la esprimono più o meno completamente: l'arte come forma e visione, la scienza come pensiero e giudizio, la religione come la vita stessa dello spirito colta nella sua realtà d'azione, che, limitata nel soggetto particolare, si infinitizza nell'universale Spirito cui i particolari cercano di adeguarsi nell'attuazione della coscienza mistica.

E' questo il legame spirituale che realmente può unire i molti nell'uno, che ci solleva oltre le frammentarie e oscure esperienze del qui e dell'ora, questa suprema realtà d'Amore che traluce nell'ultimo verso sigillante l'altissima visione del nostro Poeta:

Amor che muove il sole e l'altre stelle.

Il 23 febbraio il Prof. **Felice Battaglia**, della R. Università di Roma, à parlato di *Marsilio da Padova*. Egli à brevemente tratteggiato la vita del riformatore trecentesco, mostrando come la sua personale esperienza, attraverso le lotte giurisdizionali del nativo comune con la Chiesa, il lungo soggiorno a Parigi ove era ancor viva l'eco del grande contrasto tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII all'inizio del secolo, i nuovi motivi di contrasto tra impero e papato sotto Giovanni XXII, abbiano influito su la formazione del *Defensor pacis*. Di questo interessantissimo libro il Prof. Battaglia à esposto i punti salienti, specie in ordine alla teoria della sovranità popolare, in cui il Padovano esprime idee di una sorprendente modernità. Alle teorie ecclesiastiche à parimenti rivolto il suo esame il conferenziere, chiarendole nel loro storico valore e nel nesso con le dottrine su lo Stato, in cui peraltro, noi moderni dobbiamo vedere il maggior titolo di gloria dello scrittore. Il quale, come venne messo in luce dal Prof. Battaglia, non è stato un puro teorico da tavolino, uno sterile pubblicista, ma le sue dottrine à cercato di far trionfare nella vita concreta, se è vero quanto ci riferiscono gli storici che egli cioè abbia diretto la politica civile ed ecclesiastica di Ludovico il Bavaro, inducendolo nel 1327 alla nota discesa in Italia, alla incoronazione per *populum* (primo esempio di una investitura imperiale senza l'intervento pontificio), alla proclamata deposizione popolare di Giovanni XXII, e alla nomina sempre popolare dell'antipapa.

Alla conferenza seguirono alcune osservazioni del Prof. Quadrelli ed una breve replica del Prof. Battaglia.

Il Prof. **Guido Calogero** nella Conferenza che il due marzo fa-

ceva su *Religione ed escatologia*, si è proposto di svolgere sommariamente il concetto di una possibile giustificazione del fatto religioso, dal punto di vista empirico, in un senso nel quale viene a cadere l'immediata antitesi del punto di vista religioso e di quello filosofico. Finchè la religione vien concepita come dottrina unitaria ed esclusiva del reale, è evidente la sua inevitabile opposizione alla filosofia, e la necessità che questa o quella faccia discendere a suo mero momento l'altra.

Sul piano del pensiero più moderno, l'abbassamento della religione a momento della filosofia fa proprio perno su quegli stessi atteggiamenti filosofici che la dottrina religiosa deve assumere in quanto vuol più rigorosamente porsi come teologia: se nel sistema crociano la religione non appare che come il mero atteggiamento pratico dell'« errore mitologico », nell'attualismo gentiliano essa si presenta come l'affermazione dell'oggetto nella sua assolutezza e totalità, come cioè, può dirsi l'asserzione più categorica dell'infinita perfezione di Dio, in cui si assommano e concludono tutte quelle perfezioni attributive che la teologia aveva dovuto sempre meglio riconoscergli. Ma quest'asserzione dell'oggetto assoluto è assurda, appunto in quanto dev'esserci un soggetto che la compia: la totalità di Dio è negata dal suo stesso affermarla. Critica nella quale si concludono tutte le singole e di per sé insuperabili critiche ai distinti attributi di perfezione della divinità (volontà, prescienza, ecc.), che avevano del resto già *ab antico* indotto al concetto suicida della teologia negativa. Ma se, d'altra parte, la religione è con ciò, in quanto misticismo, un atteggiamento limite, che in concreto non si può mai realizzare, come potrà altrimenti giustificarsi quella più semplice e immediata vita religiosa, della cui effettiva esistenza non par possibile dubitare?

Il fatto è che essa vive, in concreto, non tanto come impossibile dissoluzione mistica o come contraddittoria formale teologia, quanto come determinata fede di cose e di persone, trasferite in una realtà oltremondana, e di possibile esperienza in una vita oltremortale: cioè, in una parola, come escatologia. Se l'Oggetto del misticismo e il Dio della teologia sono impensabili, nulla d'inconcepibile nella rappresentazione del Dio personale, potentissimo ma non onnipotente, grandissimo ma non infinito, e del suo regno di pene e di premi, concretamente intuiti e definiti. E, soprattutto, nulla di concettualmente irrealizzabile nell'idea che in quel mondo si possa effettuare quella definitiva guarigione dalla morte, che ci permette di rivedere tutti i cari che sulla terra si siano perduti. E l'affermazione di questo mondo è tale, che non può esser nè compiuta nè esclusa dalla filosofia, non perchè questa sia in proposito assurdamente agnostica, ma perchè quella sta semplicemente sul piano dell'empirico, e come alla filosofia *qua talis* non spetta nè di asserire nè di negare la realtà di un astro o di un elemento, così non può concernerla l'affermazione o l'esclusione di quel mondo (almeno fino a che non si voglia, secondo qualche tendenza estrema dell'attualismo, identificare affatto filosofia e scienza: il che non sembra facile, dovendo almeno restare come puramente trascendentale, con conseguente negazione del principio, la stessa tesi generale della riduzione di ogni trascendentale ad empirico). Affermazione che è, dunque, dell'ordine ideale di quelle della scienza naturalistica, senza, d'altra parte, che neppur questa possa intervenire a dissolverla, appunto perchè, mentre la scienza *strictu sensu* porta

sempre sul contenuto definito della percezione, la scienza religiosa può sempre superarne il necessario limite per l'infinita via dell'immaginazione.

Tipico quindi di questo atteggiamento religioso concreto è che tale rappresentazione venga posta come reale, in virtù di una fede, la quale, come dal punto di vista sopra esaminato non è motivo di venire immediatamente esclusa dalla filosofia, appunto perchè non sta sul suo piano, così non può dar origine, messa in relazione con quella, all'assurdo di una « doppia verità ». Essa, bensì, viene in conflitto con la filosofia in quanto, poi, elementi propriamente speculativi interferiscono nella sua pura costruzione di realtà, e, p. es. nell'idea della retribuzione morale, finiscono necessariamente per soggiacere a una superiore critica del problema etico. E, anche a prescindere da ciò, e pur immaginando una rappresentazione di regno oltremondano affatto scevra di appigli per una critica filosofica intrinseca, resta tuttavia soggetto a critica etica il solo fatto del crederla, anche in virtù del semplice principio goethiano che chi è da fare in questa vita non è tempo per pensare all'altra. Ma ciò non toglie, anzi conferma, che a chiunque non appaia possibile di realizzare nel presente una tale organica pienezza di vita, possa presentarsi quella fede come restauratrice di un equilibrio: ciò che basta appunto ad attribuire alla religione escatologica quel certo grado di logica possibilità, che non si saprebbe invece come riconoscere alla religione rigorosamente teologica e mistica.

Il 16 marzo la Professoressa **Ghirola Ghirardi** trattava dell' *Uomo e delle sue idee*; il 26 il Prof. **Diaz di Santillana** si occupava delle *Prospettive della moderna filosofia della scienza*, ed il 30 dello stesso mese il barone **J. Evola** ha parlato su « *La spiritualità presso le culture primitive* ». Egli ha premesso la tesi, che i « primitivi » non sono gli stati anteriori e selvaggi della nostra presente forma di cultura, ma invece gli stati degenerescenti di culture ancora più antiche, di forze essenzialmente diverse dalla nostra, e non misurabili alla stregua delle nostre categorie e dei nostri concetti. Il carattere fondamentale di quelle culture primordiali, sarebbe l'esperienza immediata di una realtà, nella quale è ancora assente la scissione fra io e non io, realtà interiore e realtà esteriore, spirito e natura: e non nel senso di una spiritualizzazione delle cose materiali, ma nel senso dell'appercezione diretta e oggettiva di forze mistiche in atto in esse.

Il conferenziere è poi passato ad esaminare le categorie principali dell'anima primitiva: come essa concepisca lo spazio, il tempo, la causalità; che significato essa dia alla morte, alla sciagura e alla malattia; quale sia il piano in cui rimanda la sola azione che essa reputa efficace; il piano, appunto, di azione diretta su le cause invisibili e mistiche. Egli ha esaminato i rapporti fra la coscienza individuale e quella dei *totem* dei gruppi, che poi gli hanno dato modo di considerare il senso della forza mistica delle comunità, delle razze e delle tradizioni. Egli ha concluso con un rapido cenno su lo sviluppo delle forme sociali dai *clan* agli imperi, e con una interessante interpretazione delle antiche tradizioni concernenti la divinità degli eroi e dei capi, tradizioni alle quali egli ha opposto le ideologie moderne che, a parte il diverso punto di riferimento e il diverso sistema di categorie, per lui accuserebbero una regressione, appunto nelle forme degenerescenti, puramente collettivistiche, delle società primitive.

Il Cristianesimo nel Giappone. — Negli ambienti missionari desta preoccupazione il lento progresso che fa il Cristianesimo nel Giappone. Proseguendo la percentuale odierna di 01 per cento all'anno, si è calcolato che ci vorranno almeno diecimila anni per cristianizzare il Giappone. In compenso però la Chiesa cristiana sembra eserciti una notevole influenza. Numericamente la Chiesa presbiteriana conta 40,866 aderenti; la metodista ne conta 32.783; la congregazionalista 27.837; l'episcopale 22.235. Le altre diciannove Chiese protestanti ne contano dai 100 ai 4217. Il numero degli aderenti alle altre Chiese va dai 300 ai 5.192. Se a queste cifre si aggiungono quelle degli aderenti alla Chiesa romana ed alla greca il totale dei cristiani rimane al disotto dei 300.000 di fronte ad una popolazione di 60.000.000. Quando si pensa alla energia ed ai mezzi finanziari impiegati per le missioni cristiane nel Giappone e si confronta col misero risultato ottenuto, non c'è proprio da rimanerne soddisfatti. La propaganda cristiana à avuto invece l'effetto di rafforzare e ringiovanire il Buddismo, che sotto lo stimolo del concorrente straniero, à fatto dei notevoli progressi, sia nel campo religioso che in quello delle attività sociali e delle opere di beneficenza.

Ma un'altra circostanza, oltre alla reazione del Buddismo, deve esser presa in considerazione da chi vuol rendersi conto dell'influenza del Cristianesimo nel Giappone, ed è che se non ne àno avvantaggiato le Chiese, pure uno spirito cristiano si è diffuso sia nell'elevare lo stato delle donne dal livello orientale, sia col destare un senso di dignità nel dedicarsi al servizio dei deboli. Il marchese Okuma poteva perciò dichiarare che, pur non essendo cristiano, la sua vita era animata dallo spirito cristiano.

Una terza circostanza da tenersi presente è la caratteristica della Chiesa cristiana che nel Giappone si sviluppa su un piano suo proprio, tanto da aver fatto dire a più d'uno che nel Giappone è un nuovo Cristianesimo che sorge. Il lungo sforzo delle missioni cristiane, se non avrà raggiunto un trapiantamento in Oriente del Cristianesimo, avrà dato l'impulso al sorgere di un Cristianesimo nuovo.

Religione senza credo. — Un gran numero di ministri protestanti e di studenti americani sembra distaccarsi dai credi.

Un questionario inviato da G. H. Betts, professore all'Università di Northwestern, a mille cinquecenti ministri protestanti, fruttò settecento risposte, pubblicate ora in un volume: *The Beliefs of 700 Ministers* (Abingdon Press, New York). La lettura di queste risposte conferma il distacco sempre più sensibile dall'ortodossia specialmente da parte di studenti in via di divenire ministri. Evidentemente, scrive il Betts, non possiamo prendere questo gruppo come guida per quel che dobbiamo insegnare ai nostri figli, e meno ancora i vecchi ministri che tanto ne differiscono.

Le domande erano le seguenti: Credete nell'esistenza di Dio? nella SS. Trinità? nella divina onnipotenza? nella paternità divina? nell'armonia tra evoluzione e creazione? che la creazione sia accaduta come viene descritta nel Genesi? credete nel governo personale di Dio? credete nell'esistenza di Satana? che Dio sia una persona perfetta? che il Nuovo Testamento sia la rivelazione di Dio? che Gesù sia nato da una vergine, senza un padre umano? che durante la vita Gesù abbia subito tentazioni, come tanti altri uomini? che Gesù du-

rante la sua vita terrena abbia fronteggiato problemi e difficoltà servendosi semplicemente dei mezzi e delle risorse umane? che Gesù possedette e si giovò su la terra della potenza che ridà la vita? Credete che la morte di Gesù in croce fu l'atto che rese possibile la remissione dei peccati? che dopo morto e sepolto egli risorse realmente lasciando vuota la tomba? che dopo qualche tempo dalla sua morte e dalla risurrezione Gesù fu visto dai suoi discepoli ed amici ascendere in cielo? credete che il cielo esista come localizzato in un certo spazio? e che lo stesso sia dell'inferno? credete che la vita continui dopo la morte? credete nella risurrezione del corpo? che vi sarà il giorno del giudizio per tutti coloro che sono vissuti su la terra? credete in un visibile, corporeo ritorno di Gesù per stabilire il regno di giustizia su la terra? credete che la redenzione del peccato sia necessaria per mettersi in diretto rapporto con Dio? credete che la preghiera abbia la potenza di cambiare le condizioni della natura, come la siccità? credete che Dio eserciti la sua azione su la vita umana mediante la persona dello Spirito Santo?

Queste le domande. I luterani, su 56 domande risposero affermativamente a 44, gli episcopaliani a 25, i presbiteriani a 19, i battisti a 26, i congregazionalisti a 14, i metodisti a 11. Secondo il Prof. Betts, questa numerazione dovrebbe indicare che i Luterani hanno una maggiore unità di credenza che i metodisti; e che perciò nessuna denominazione, fuor dei Luterani, può aver diritto a pretendere che un certo credo sia insegnato ai loro figli. Per la maggior parte del clero, in base alle settecento risposte, riuscirà anzi difficile trovarne una alla quale tutti possano aderire, eccetto quella che si riferisce all'esistenza di Dio. Su la onnipotenza di Dio si sono avute l'ottanta per cento di adesioni; il 98 su la paternità di Dio, l'ottantadue sul suo diretto, personale governo del mondo, il 90 su la personalità e su gli attributi divini, il 97 su le tentazioni, il 76 su le umane risorse di Gesù, l'ottantasette su la vita immacolata di Gesù, il 95 su l'immortalità dell'anima umana; il 96 su la necessità umana della redenzione dal peccato, il 91 su l'opera dello Spirito Santo. Il Prof. Betts non è scontento di questo risultato che ci dà la credenza in Dio padre onnipotente. Ma è molto magro, se si considera che si è potuto ottenere nel campo dell'ortodossia ecclesiastica, ossia là dove meno si poteva attendere una incertezza di credenze intorno a punti che sono per l'ortodossia così essenziali. Il Prof. Betts perciò propone: che i cristiani diano un esempio pratico del loro desiderio di unità, creando un comitato che formuli un minimo di credenze ritenute indispensabili per il Cristianesimo. Con tante e così vive tendenze a formulare credi più personali, sarà un vano sogno pensare che l'unità sia possibile. Il credo che questa commissione formulerebbe « dovrebbe fare astrazione dagli interessi denominazionali, dalle pretese delle varie scuole e dottrine, di ogni linea tradizionale, cercando solo di determinare ciò che rappresenta la credenza religiosa, l'elemento comune, sviluppantesi dalla esperienza universale; ossia una conoscenza provata, una conclusione ragionevole.

Due punti ci sembrano invece evidenti. Lo sfasciamento dell'ortodossia è il primo. La vanità degli sforzi, rivolti a riunire le diverse confessioni sotto alcuni articoli « essenziali » è stata costante. Ci sembra anzi contraddittorio che le varie confessioni possano aderire a un comune credo, nient'altro significando quest'adesione che la nega-

zione dei singoli credi, ossia di ciò che rende diverse le confessioni cristiane.

Ed il secondo punto è la generale tendenza verso la religione, intesa come rapporto umano col divino: tendenza ad uscire dalle formule dogmatiche, storiche, contingenti, materiali, per rientrare nel regno dello Spirito.

Non diciamo con questo che il Protestantismo odierno non abbia fatto dei grandi passi verso l'unione, o che altri non ne farà, ma non sarà meglio convinto dei risultati pratici che potrà ottenerne. Abbiamo visto, nel Canada, Metodisti, Presbiteriani e Chiese congregazionaliste unirsi nel 1925. Proprio quest'anno in Scozia il Presbiterianismo si è praticamente unito con la Chiesa scozzese. In Inghilterra il Metodismo, diviso da più di un secolo, sarà unito probabilmente nel 1931. Negli Stati Uniti Congregazionalisti e Chiese cristiane con 1.100.000 membri si sono amministrativamente uniti. Si prospetta anche l'unione della Chiesa riformata e dei Fratelli in Cristo, e un vivo movimento è innegabile per l'unione della Chiesa episcopale metodista e della Presbiteriana. La Chiesa episcopale protestante a proposto una unione organica al consiglio di altre cinque Chiese. La Chiesa di Cristo che si è ora organizzata in Cina comprende rappresentanti della Chiesa evangelica sveva, dei Fratelli Uniti in Cristo, della Società Missionaria londinese, di nove corpi presbiteriani, del Comitato americano per le missioni all'estero, dei Battisti inglesi e delle Chiese unite del Canada. In Cina più che ad una vera e propria unione si è proceduto ad una federazione di Chiese.

In India hanno avuto luogo due unioni di Chiese, quella dell'India del nord che comprende la Chiesa unita, i presbiteriani scozzesi, le Chiese libere di Scozia, i presbiteriani americani, il Comitato americano per le missioni all'estero, e i Calvinisti del Galles. L'unione delle Chiese dell'India del Sud è ancora in cammino.

Anche ad uno sguardo superficiale apparirà che in tutto il mondo il Protestantismo tende verso una unione o federazione di forze, e che questo movimento è fatto più cammino negli ultimi cinque anni, che nei precedenti cinquant'anni. Ma non sembra che questa unione possa procedere così rapidamente sul terreno delle credenze di quanto lo possa su quello delle finalità pratiche da raggiungere. E se non ci inganniamo questo movimento unionistico viene perciò indirettamente a confermare un diminuito interesse per il dogma, per il credo.

Il prof. Joshi, già dell'Università di Madras (India), ed ora dell'Università di Dartmouth, nella cattedra di religione comparata, ha una larga esperienza della gioventù indiana, europea ed americana. Lo mostra in un articolo che riguarda appunto il bisogno vitale che si ha ai nostri giorni della religione non intesa come un ritorno alle forme tradizionali della teologia cristiana, ma come il fiume del poeta, che rimane inestinguibile, sotto gli aspetti più diversi, assunti durante il suo corso.

Alla fine dell'anno accademico il prof. Joshi pregava i suoi studenti di esporre francamente per iscritto le loro opinioni circa la religione; ne ha poi scelto alcune più adatte a caratterizzare l'atteggiamento di una gran parte degli studenti americani di fronte alle religioni positive: « Se dovessi dire, in poche linee, il mio concetto di Dio, scrive uno, dovrei confessare di essere panteista, in quanto identifico Dio con l'universo e con le leggi della natura. La salvezza

umana non dipende da preghiere o sacrifici, ma dall'uomo, in quanto se ne renda meritevole. Il peccato non è che la trasgressione alle leggi della natura. Io perciò, continua lo stesso studente, non sottoscrivo a nessun credo, ma cerco guidare la mia vita dal mio interno; non accetto una qualsiasi teologia, nè frequento chiesa alcuna, perchè non corrispondono agli schemi della mia vita. Il vero credo sarebbe per me quello che mi dicesse di lavorare secondo le leggi della natura e degli interessi generali degli uomini: il maggior bene per il maggior numero».

Un altro dice: «Dio è solo un termine astratto della immutevole legge della natura, volerla cambiare per via di preghiere e sacrifici deve esser considerato come demenza. La perfezione può esser raggiunta soltanto cooperando intelligentemente con gli uomini. Tutte le religioni sono fondate su certi postulati ipotetici... e l'ideale di agire nobilmente, senza alcun attaccamento al compenso, come insegnavano gli stoici e la *Bhagavadgītā*, è preferibile all'insegnamento della punizione e del premio.

«Il buddhista che vuole dominare la sua libera volontà per divenire padrone del Karma, del suo destino, mi sembra seguire la retta via per la salvezza. *Conosci te stesso* è il migliore insegnamento che l'India e la Grecia abbiano potuto dare al mondo, ed è il sunto di ogni insegnamento religioso. La vera religione dovrebbe mirare al benessere del maggior numero degli uomini; e ritengo che le maggiori soddisfazioni non provengano dalla ricchezza materiale, ma dal riconoscimento dell'elemento spirituale nell'uomo e nell'universo... Se invece un disordinato desiderio di ricchezza domina la nostra vita, diveniamo meno capaci di amare noi stessi ed il nostro prossimo. L'etica e il dovere di svilupparsi spiritualmente domandano un tipo di religione migliore di quello che offre il meccanismo delle preghiere e il culto sociale. Gli uomini veramente religiosi devono dipendere più dall'autorità dell'esperienza e dalla ragione che dall'autorità della Chiesa e delle scritture. Le religioni semitiche non hanno un fondamento metafisico che possa appagare le mie esigenze. Il Buddha non ha perduto il suo tempo e le sue energie in speculazioni intorno alla natura di Dio, ma soprattutto intorno alla vita pratica... Ritengo infine che molti di coloro che insegnano le dottrine delle Chiese non vi credano più, riuscendo così ad incoraggiare quella ipocrisia che dovrebbe invece esser considerata come il maggior peccato».

La Cura spirituale diretta dai defunti? — Si è stabilito a Londra, in St. George's Square, una Missione Curativa spirituale, per iniziativa di un sig. Simpson già ingegnere elettrico nella Nuova Zelanda, coadiuvato da settanta cooperatori che prestano tutti, come lui, gratuitamente la loro opera curativa corporale e spirituale ai malati che a loro ricorrono. «Non tutti guariscono» — benchè le guarigioni siano molte e bene autenticate — «ma tutti ricevono la benedizione di apprendere a vivere una vita migliore, più intensa, più felice, e ricevono l'assicurazione, e non solo la speranza, che la morte non è un nemico, ma un amico; un guadagno, non una perdita; il vestibolo di una più intima comunione con Dio e della riunione con tutto ciò che amiamo». E' curiosa in tutto questo processo, comune del resto a gran parte dei movimenti spiritistici, la pretesa partecipazione di un'entità di medico defunto, il «Dott. Lascelles».

che dirigerebbe il Sig. Simpsou in trance nella sua missione di cura delle anime e dei corpi.

Il primo Congresso di Psicologia della Religione a Erfurt avrà luogo dal 27 al 29 giugno ad iniziativa della Associazione per la Psicologia della Religione e dell'Accademie delle Scienze. Il Prof. D. Wunderle si occuperà della stigmatizzata di Konnersreuth; il Prof. W. Gruehn della dipendenza della percezione dalla valutazione, a proposito della gnoseologia religiosa; il Prof. Volkelt tratterà dell'importanza che à la psicologia genetica dell'individuo per la psicologia della religione, il Dott. U. Kronfeld tratterà di psicoterapia e religione. Alle conferenze seguiranno discussioni. Il Congresso che rappresenta una notevole concentrazione delle forze di questa nuova ed importante disciplina deve essere accolta con soddisfazione e simpatia da coloro che àno a cuore le sorti degli studi religiosi. I biglietti di ingresso costano M. 3.

I LIBRI

LA MENTALITÀ RELIGIOSA DEI PRIMITIVI.

Guglielmo Wundt. — *La psicologia dei Popoli*; G. Vinaccia, *L'Alba dell'Umanità e dell'Arte*; Panchanan Mitra, *India preistorica*; Maurice Besson, *Il Totemismo*; Olivier Leroy, *La Ragione primitiva*; G. van der Leeuw, *La Struttura della Mentalità primitiva*. — Guglielmo Wundt, fisiologo e filosofo, ebbe il merito di saper tracciare linee grandiose per le sue molteplici opere, e di arricchirle di erudizione straordinaria. La grande capacità di dominare e di assimilare un immenso materiale gli forniva lo strumento più idoneo per penetrare nella notte dei tempi, entro la nebbia del mito. Egli anche opportunamente suntuaggiò alcune delle sue opere principali, troppo voluminose, troppo pesanti di erudizione, per renderle a tutti facilmente accessibili. Tra queste appunto è *La Psicologia dei Popoli* che appare ora per la prima volta tradotta in italiano dal Dott. Ettore Anchieri (Torino, Bocca, 1929, pp. 421, L. 46). Una trattazione sintetica è questa, dalle linee fondamentali dell'origine e sviluppo della cultura umana, adatta a mettere in rilievo le leggi generali che la dominano. Per esser più pregevole, questo volume su la psicologia dei popoli, si sofferma di più, senza rimaner schiavo delle proporzioni, su quel ch'è nuovo o poco noto, sorvolando o accennando appena ciò che è già ben conosciuto. Non è il caso di esaminare qui le idee di Wundt, su le forme primitive e su lo sviluppo della religione. È stato fatto in queste pagine autorevolmente da Rudolf Otto e ad esse rimandiamo il lettore (1929, n. 5). Diciamo soltanto che comunque si voglia giudicarla, quest'opera è indispensabile a chi voglia mettersi al corrente degli enormi progressi fatti dall'antropologia, dall'etnologia e dalla psicologia, a chi voglia penetrare nel mondo della più remota antichità, nell'anima dei popoli primitivi, per strapparvi il segreto dell'origine della cultura, della religione. Aggiungiamo che ottima è la traduzione. Essa à soprattutto il merito di riuscire di lettura facile, merito non trascurabile, se si pensa che Wundt non è fra gli scrittori tedeschi dallo stile più semplice.

Un altro lavoro sintetico, di carattere più popolare, su *L'Alba della Umanità e dell'Arte*, ossia su la civiltà paleoeuropea, vista attraverso la

sua arte, è pubblicata G. Vinaccia (Torino, Bocca, 1926, pp. 316, con molte illustrazioni, L. 32). Esposizione lucida e corretta degli studi preistorici ed in particolare delle forme rudimentali dell'arte e quindi della religione. Un capitolo è dedicato appunto alla ricerca della concezione religiosa dei paleolitici, ad un altro alla concezione religiosa dei primitivi. Ma sarebbe stata desiderabile in questi capitoli, una informazione più larga e anche qualche notizia della scuola e degli orientamenti ultimi in tali studi. La letteratura citata dall'a. non è sufficiente, manca del tutto la produzione tedesca. Su le origini delle idee religiose l'a. mostra incertezza. A p. 178 egli si chiede: « La concezione religiosa dei primitivi nasce tutta dal bisogno della mente umana di trovare un perchè alle cose che si presentano sotto il dominio dei suoi sensi, oppure dal *quid divinum* che attira la creatura verso il Creatore? ». È sotto l'imperativo categorico della ricerca del nesso fra gli effetti e le cause, che l'uomo concepisce i primi concetti della credenza religiosa, e crea per diradare il mistero un agente superiore, la divinità. Non facciamo questione di terminologia filosofica, nè della giustezza delle domande, e passiamo alle risposte date dall'autore. A p. 179 egli dice che da alcuni imperativi della ragione, dalla pretesa di fare quanto le forze umane non consentono, nasce la credenza religiosa dei primitivi. Questo stesso ripete con altre parole a p. 180, finchè a p. 189 conclude: « Tutte le religioni, oltre ad essere un bisogno dello spirito che va cercando in una credenza il riposo alla sua ragione avida di sapere, anno un fine utilitario: ottenere ciò che alle deboli forze dell'uomo non è dato normalmente di ottenere ». Ma questo è tutt'altro che chiaro. Nessun dubbio che la funzione delle religioni sia teorica e pratica insieme, ma non basta. Il bisogno di riposo della ragione può trovare una causa prima, ma non è questa che fa la religione. La causa prima, la interpretazione dell'essere e del divenire non forniscono che elementi della concezione religiosa del mondo e della vita, elementi che ci danno solo il punto di riferimento di quel ch'è propriamente l'atteggiamento religioso, la vita religiosa, la religione insomma.

Dire perciò che la religione nasce dal bisogno di appagare la ragione, non basta per intendere che cos'è religione, nè per distinguersela dalla filosofia. Nè meglio ci permette d'intenderla il dire che la religione vuole ottenere ciò che normalmente non si può, perchè questa funzione, fra l'altro, non la distingue dalla magia. Utili sono le notizie bibliografiche poste in fondo a ciascun capitolo di questo volume, ma scarse e non sempre tipograficamente esatte (Moorce p. es., deve essere Moore). Sarebbe stato anche opportuno aggiungere nella bibliografia almeno la data delle pubblicazioni, ed anche il luogo dove sono apparse.

Un'opera che non si propone, come le precedenti, di divulgare risultati di studi su gli albori della cultura, non facilmente accessibili, ma di offrire una visione sintetica dell'India preistorica e del posto da essa occupato fra le antiche culture, doveva riuscire di grande interesse. Questo il compito che si è proposto di assolvere il Prof. Panchanan Mitra dell'Università di Calcutta, che pubblica, in seconda edizione, la sua opera: *Preistoric India* (University of Calcutta, 1927 pp. 512) notevolmente arricchita, in qualche parte corretta e adorna di parecchie incisioni. A cominciare dagli utensili di pietra che Mitra segue nel loro sviluppo paleo e neolitico, passa alle pitture delle caverne, esponendo parecchi particolari che devono riuscire del tutto nuovi agli studiosi europei ed americani. Si tratta di un contatto culturale indo-australiano tra la fine dell'epoca paleolitica e quella neolitica. Un altro punto che è per noi particolare importanza è l'aspetto mediterraneo della cultura preistorica dell'India, e le sue somiglianze anche con la

cultura dell'Asia occidentale. La prova della estensione di questa cultura, risalente al secondo millennio avanti Cristo, è uno dei punti più importanti dell'opera di Mitra, che à già strappato parecchi veli al mistero che avvolge l'India preistorica. Tanto più notevole è il valore scientifico di quest'opera, quando si pensa alle non lievi difficoltà che gli studiosi europei devono incontrare per seguire le ricerche intorno alla preistoria indiana, sparse in varie monografie. Il Prof. Mitra che con grande diligenza à potuto seguirle, ne à tratto il miglior vantaggio possibile, come à fatto p. es., dell'opera del Coomarswami circa la posizione dei problemi generali su la cultura preistorica.

Più direttamente del problema religioso, non staccato però dalla matrice culturale e strettamente associato all'origine e allo sviluppo dell'ordinamento religioso, giuridico ed economico delle collettività, è il piccolo ed interessante libro di Maurice Besson su *Le Totémisme*. (Paris, Les éditions Rieder, 1929 pp. 80, con 60 tavole fuori testo, fr. 18). La definizione del totémismo, la sua manifestazione in Australia, negl'indiani di America, nel Madagascar, nella Polinesia, nell'Asia, nel mondo antico, quali sono le soluzioni date al problema totémico, tali le questioni che M. Besson si propone di risolvere.

Dopo una corsa rapida attraverso le varie teorie ed ipotesi per spiegare l'origine del totémismo — come la teoria concettualistica di Frazer, quella emblematica di Durkheim, quella nominalistica di Lang, nonché la teoria individualistica, quella economica, quella biologica, neoneaturalistica, pictografica ecc. — Besson conclude, con Goldenweiser (*Origin of Totémism*), che si tratta di uno studio culturale assai complesso, variabile secondo luoghi e tempi. Le concezioni totémiche, dice Besson, sono sorte dal bisogno che i vari gruppi umani hanno avuto di assicurare la loro coesione di fronte ai pericoli esteriori, e per le necessità della vita quotidiana. Ciò à permesso di mettere ordine nelle relazioni tra i gruppi, e di sviluppare, forse, idee di energie soprannaturali, chiuse in certi feticci, e quindi à dato luogo ai primi germi delle nozioni religiose. Questo libro di Besson è conciso, corretto e largamente illustrato da interessanti tavole fuori testo.

Lo studio della struttura della mentalità primitiva, per vari aspetti così strana, à fatto sorgere l'ipotesi che essa fosse di natura diversa della nostra. È nota agli studiosi la teoria del prelogismo, così fortemente sostenuta da Lévy-Bruhl, nelle sue opere su *Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* su *La mentalité primitive* e più recentemente su *L'Ame primitive*. Una teoria questa molto combattuta da J. Lindworsky e specialmente da Olivier Leroy in un grosso volume. *La Raison Primitive, essai de Refutation de la théorie du Prélogisme*, (Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1927, pp. 316, con 25 illustrazioni e 15 tavole fuori testo). La confutazione viene fondata da Leroy sul fatto che i numerosi casi, citati da Lévy-Bruhl, non sarebbero concludenti. Una vera induzione, dice Leroy, si fonda su la totalità dei casi. Se vi sono delle eccezioni bisogna giustificarle. Là dove Lévy-Bruhl dice che i primitivi agiscono prelogicamente, Leroy vuol dimostrare che agiscono invece logicamente, non per via dialettica, ma per via dei fatti. I primitivi, conclude Leroy, mescolano costantemente l'osservazione sperimentale alle soluzioni, talvolta strane, ch'essi danno ai problemi posti dalla natura. Ma spesso questa osservazione è immune da ciò che Lévy-Bruhl chiama misticismo. Leroy mostra che, in certi casi, le credenze primitive nei fenomeni acculti si giustificano con una illusione naturale che non è più prelogica di quella alla quale vanno anche soggetti gli spiriti inciviliti, educati ai rigori del metodo scientifico. La tesi di Lévy-Bruhl appare perciò a Leroy da confutarsi per la interpretazione e per la scelta

dei fatti. Ma non è l'ammettere un legame che unisce tutte le cose (legge di partecipazione) ch'è erroneo o primitivo, dice Leroy, sibbene l'affermare di avere scoperto il segreto di questo legame. Egli del resto non si propone di sciogliere un enigma, ma di fare alcune osservazioni critiche, spesso di piccoli dettagli. Nè può negarsi che la sua critica sia qualche volta, più costruttiva della sintesi combattuta in questo poderoso volume.

Riallacciandosi a quanto era stato detto all'ottavo Congresso Internazionale di Psicologia in Groninga (settembre 1926), dove tutta una sezione era dedicata allo studio della psicologia dei primitivi, il Prof. G. van der Leeuw di quell'università scrive un articolo in «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», ripubblicato ora a parte con un'appendice su *La structure de la Mentalité primitive*. (Strasbourg, Imprimerie Alsacienne, 1928, pp. 45). Circa il carattere prelogico o asintattico della mentalità primitiva G. van der Leeuw ammette, ma fino ad un certo punto, che sia asintattica, che manchi di coerenza motivata, cioè che non conosca coerenze di grande estensione, ma solo unità coerenti di limitata estensione; essa, come nel sogno comprende una serie d'immagini asintattiche, come avviene nella poesia. Manca una linea di separazione tra uno e un altro oggetto, manca una separazione netta tra l'Io e l'ambiente, tra l'Io e non il Non-io. Le concezioni, i pensieri, i sentimenti primitivi sono collettivi. Ma Van der Leeuw mette in rilievo che similmente avviene anche in alcuni casi patologici, o nella «unio mistica», dove è perduta la linea di separazione tra l'Io e il Tu. Lo stesso faceva l'egiziano quando confondeva lo sparviero col sole e col re, e lo stesso fa il Brahmano, nel suo sacrificio, lo stesso il cattolico che vede il *verum corpus* nell'eucaristia. Ciò dovrebbe portare ad ammettere la sopravvivenza di una mentalità primitiva, anche nelle religioni più sviluppate, anche nelle teologie più complicate e sottili. Ma, come è sostenuto chi scrive queste linee, Van der Leeuw ritiene pure che il carattere della percezione primitiva suppone una concezione di tempo e di spazio diversa dalla nostra. Il primitivo concepirebbe il tempo come qualcosa che dev'esser rinnovata incessantemente: il nostro tempo corre rettilinearmente, quello del primitivo è un ciclo. Nel concetto di spazio del primitivo mancherebbe l'omogeneità, se non del tutto, relativamente. Inoltre il linguaggio dei primitivi ripugna alle generalizzazioni, per la legge di partecipazione. Caratteristico in questo linguaggio il fenomeno dell'olefrase, secondo il quale in luogo di indicare un oggetto col nome generico, si insiste su qualche dettaglio, ricavato dalle circostanze in cui si trova. Di questo fenomeno abbiamo tracce anche nelle lingue dei popoli inciviliti, ma il linguaggio dei primitivi è addirittura olefrastico, incapace a generalizzare e ad astrarre; onde si è portati a vedere in ogni cosa il simbolo di un'altra cosa, ma non a distinguere il simbolo da ciò ch'è simboleggiato. La legge di partecipazione fa sì che non si è capaci di distinguere il soprannaturale dal naturale, la materia dallo spirito: ogni cosa partecipa al tutto. Tali, in breve, le qualità formali che distinguono dalla nostra la mentalità dei primitivi. Quanto alle qualità materiali (il perché) Lévy-Bruhl suggerisce che i primitivi sono dominati da qualcosa di mistico, e parla di associazioni mistiche. Nella religione questo dominio mistico affettivo si esplicherebbe nel vedere il mondo e la vita sotto l'aspetto della salvezza, facendo sì che tra le varie esperienze si obbedisca solo a quelle che armonizzano con quel sentimento. Kretschmer è chiamato questo fenomeno catatimia. Il pensiero causale, egli dice, raggruppa le cose secondo la loro presenza, il pensiero catatimico secondo la somiglianza affettiva. L'orientamento esteriore (magia) trova il suo contrappeso in un orientamento interiore (autismo), ed il primitivo popola i campi e le foreste con le

forme che ricava dai suoi desideri, dalle sue angosce e dalle sue speranze. Il suo pensiero è mitopeico, creatore di miti, *gestaltend*, non crea concetti, ma forme animate, ricavate dalla sua propria vita. In questo senso può dirsi con Wilamowitz-Moellendorf, che gli dèi e gli spiriti dei primitivi sono gli esponenti di un sentimento. Il dio che soffre, muore e risorge non riflette soltanto l'idea astratta del succedersi della vita e della morte nella natura, ma anche del dolore e della gioia, ed anche la speranza della risurrezione dopo la morte. Secondo Van der Leeuw, dunque, la mentalità primitiva è formalmente sottoposta alla legge della partecipazione, materialmente essa è dominata dagli elementi affettivi, da una parte magici (autistici) e dall'altra mitopeici (*gestaltende*). Per spiegare le differenze che esistono tra la mentalità primitiva e la nostra Van der Leeuw rigetta ogni considerazione di ordine evoluzionistico o cronologico e considera la mentalità primitiva come una struttura dello spirito umano, una struttura che non deve ritenersi completamente dominata dal pensiero prelogico. In caso diverso non si potrebbe spiegare la vita stessa dei primitivi.

Vi sono nell'uomo moderno, come è detto altrove, comportamenti primitivi, catatimici, magici, autistici, mitopeici, e vi sono nei primitivi comportamenti che ascriviamo a gradi di cultura elevata. Van der Leeuw lo riconosce e propone di considerare queste intersezioni di diverse mentalità come una forma, un carattere, una struttura della nostra psiche.

Vi sono delle strutture estetiche della mentalità contemplante il mondo, delle strutture economiche, empiriche, scientifiche, ecc. e ciascuna a la possibilità di dominare su le altre.

Spranger è creduto perciò di concludere che il mondo del fanciullo sia completamente diverso dal nostro. Ma solo in un senso si può dire che la mentalità del primitivo è diversa dalla nostra, solo quando siamo di fronte ad una struttura generale, obiettiva alla quale possono subordinarsi tutte le altre. La differenza più notevole fra noi e i primitivi, conclude Van der Leeuw, consiste nella consapevolezza che noi abbiamo della intersecazione di queste diverse strutture e della loro incompatibilità. Noi conosciamo un conflitto tra scienza e religione, tra arte e morale, tra sogno e realtà, tra logica e ispirazione; mentre il primitivo, nel senso proprio della parola, se ne accorge appena. Nostra gloria e nostro tormento è aver piena conoscenza delle differenze e, nel medesimo tempo, nell'aver vivo desiderio di unità.

Il problema è assai complesso, siamo ancora lontani dall'averlo risoluto, ma possiamo esser soddisfatti di avere trovato alcuni punti fermi.

Anzitutto le grandi somiglianze tra mentalità primitiva e fanciullesca. È questo un punto ricco di risorse e conseguenze incalcolabili. Lo studio dell'anima del fanciullo diviene un valido strumento d'indagine per lo studio dell'anima primitiva. Il fanciullo come il primitivo è dominato dalle leggi di partecipazione: la sua logica è quella che risponde ai suoi bisogni e ai suoi affetti, il suo pensiero come il suo linguaggio, è realistico, concreto simbolico, le sue rappresentazioni sono per complessi, per quadri. Raoul Allier è avuto ragione di attribuire ai primitivi, come Van der Leeuw, una logica che può funzionare come quella nostra (degli adulti), ma l'insieme delle rappresentazioni è un aspetto diverso. Ora è proprio su queste rappresentazioni e non su i giudizi (su la funzione logica) che noi diciamo potersi trovar somiglianza tra mentalità primitiva e fanciullesca. Allier trova il pensiero concreto chiarissimo presso i primitivi, assente però quello astratto, come nei fanciulli.

Con questo non vogliamo concludere che si possa parlare d'identità di forma e materia nella mentalità dei primitivi e dei fanciulli, ma di facoltà

che si addormentano e di altre che si destano nello sviluppo umano; di facoltà deste che si trovano tanto nei primitivi quanto nei fanciulli, e che sono assenti in noi adulti, e viceversa di altre nostre che sono assenti, dormienti nei primitivi e nei fanciulli. Si tratta di strutture mentali dominate dalla fantasia o dalla ragione, si tratta dell'irrompere e del dominare, in una mentalità, di facoltà che danno un particolare orientamento di pensiero, tale da farci riconoscere ciò che intendiamo per mentalità primitiva o fanciullesca mentalità che non deve esser confusa con la nostra.

MITOLOGIA GIAPPONESE.

Raffaele Pettazzoni, *La mitologia Giapponese secondo il 1° libro del Kojiki (testi e documenti per la storia delle religioni, divulgati a cura di R. Pettazzoni)*; vol. I, Bologna, Zanichelli, 1929. — Con questo primo volume su « la mitologia giapponese », Raffaele Pettazzoni ha iniziato la seconda collana di opere edita per sua cura, mediante la quale vengono presentati piacevolmente al gran pubblico, e non solo agli specialisti in materia, i testi atti ad illuminare ulteriormente gli aspetti che le religioni singole presentano nel loro manifestarsi ad integrare, con documentazioni dirette, risultati a cui le singole ricerche monografiche, raccolte nella prima collezione, avevano portato.

L'autore, nell'introduzione che rappresenta la parte più personale e copiosa del lavoro, delinea in chiara sintesi la storia religiosa del Giappone, mettendone in rilievo le fasi più significative, segnate dalla « censura di capitale importanza, che è rappresentata dall'introduzione del Buddhismo (552 a. C.) », introduzione che rappresenta il passaggio, facilmente riscontrabile nel campo storico-religioso, dalla religione di tipo esclusivamente nazionale a quello di carattere supernazionale. La difficoltà consisteva nello sceverare gli elementi particolari e le caratteristiche globali dell'una religione e dell'altra, sul piano del sincretismo. Con dotta perspicacia il Prof. Pettazzoni ha messo in rilievo — separandole dai portati introdotti dal Buddhismo — le caratteristiche dello Shinto, religione della nazione giapponese, politeistica e naturistica insieme, la quale rappresenta un fenomeno interessante dal punto di vista storico-culturale, perpetuando un tipo di religione assolutamente estranea agli ambienti civili moderni, poichè vi affiorano elementi religiosi arcaici, simili a quelli riscontrabili tra le più civili popolazioni antiche. Ed è appunto questo peculiare carattere della religione giapponese indigena, che le permise di reagire contro l'influenza del Buddhismo, importato dalle correnti della civiltà cinese. Infatti, fino a tutto il secolo VIII, Shintoismo e Buddhismo vissero l'uno accanto all'altro, distinti ma non avversi. E se all'inizio del secolo IX si effettuò fra le due religioni il sincretismo che dette luogo ai diversi sistemi Shinto-Buddhistici fra cui prevalse lo Shinto bilaterale (Ryobu-Shinto), ecco manifestarsi un movimento di reazione al sincretismo « medievale », che si esprime specialmente nelle « Nichiren-shū » (1222-1282) e in tutto il Buddhismo del periodo Kamakura (1186-1333). Attraverso una sintesi del pensiero religioso giapponese nella sua posizione contraria al sincretismo, l'a. arriva alla conclusione che, « mentre in occidente la reazione all'esclusivismo cristiano generò il laicismo areligioso e, talora, antireligioso, nel Giappone la reazione al sincretismo Shinto-Buddhistico fu essenzialmente religioso e si esprime nei movimenti del puro Buddhismo, del Neo-confucianesimo e del puro Shintoismo ». Tale conclusione non è se non la necessaria conseguenza delle osservazioni sistematiche generali premesse dall'a., che rileva come Buddhismo e Cristianesimo, reli-

gioni differentissime nella dottrina, presentino d'altra parte nella storia religiosa d'Oriente o d'Occidente un'identità funzionale molto interessante. La conversione dei « barbari » al Cristianesimo rientra infatti nel processo della loro « acculturazione, come l'introduzione del Buddhismo in Cina è uno degli aspetti della penetrazione della civiltà cinese ».

Ma tale parallelismo comporta una differenza capitale riguardo al modo con cui Buddhismo e Cristianesimo instaurarono il nuovo tipo della religione supranazionale; l'intransigenza del Cristianesimo distrusse nell'Impero Romano le religioni pagane preesistenti, mentre i progressi del Buddhismo in Oriente non ostacolarono il fiorire delle varie religioni nazionali coi loro inevitabili svolgimenti.

Tracciate le linee generali del quadro, il Prof. Pettazzoni si addentra nell'analisi particolare dello Shinto, prendendo in considerazione la fase religiosa che è inizio nel Giappone nel 1868, quando parallelamente alla restaurazione dell'autorità imperiale ed all'unificazione politica, la tendenza verso una reintegrazione totale dei valori nazionali, si esprime, tra l'altro, nella restaurazione del puro Shinto, che si ottiene attraverso le progressive differenziazioni tanto in rapporto al Buddhismo quanto allo Shintoismo stesso, che viene ad assumere una posizione peculiare ed unica in seno alla nazione giapponese, distinguendosi nominalmente, ufficialmente ed intrinsecamente dallo Shinto delle sette (« shukà Shinto ») e dallo Shinto popolare, influenzato da correnti buddhistiche.

Analizzando tale processo di graduale differenziazione l'a. dimostra come il patriottismo, il civismo e il lealismo, esaltati dallo Shinto restaurato, valsero a trasformare la religione giapponese in istituzione patriottica e nazionale, quando la posizione privilegiata dello Shintoismo venne a trovarsi in conflitto con la proclamazione dell'uguaglianza generale delle religioni (Costituzione del 1889).

Le riforme amministrative mediante le quali si intesero separare gli uffici di competenza religiosa da quelli pertinenti al puro Shinto, provano come questo fosse ufficialmente definito e considerato come non-religione. Ma, se fu suggerita da moventi di carattere utilitario, tale definizione non tiene conto dell'intimo valore che lo Shinto ebbe ed è in Giappone quale rappresentante postumo ed isolato di un tipo di religione naturale, nazionale, senza dogmi e senza proselitismo, religione che il popolo ha continuato e continua a sentire e a praticare, partecipando ai riti che si svolgono con sacrifici e preghiere agli antichi « kami », esaltati nel culto ufficiale come avi imperiali, ma pur sempre dotati del loro originario carattere di dèi naturalistici.

Per dimostrare come anche nelle classi più elevate lo Shinto sia sentito come « religione », il Pettazzoni riporta le conclusioni riassunte da Kato Genchi, professore di storia delle religioni nell'Università di Tòkyò, nell'ultimo capitolo del suo volume « The study of Shintò, the Religion, of the Japanese Nation » (Tòkyò, 1926).

Religione del popolo giapponese dalle origini fino ad oggi, lo Shinto è « religione della patria e della salvezza della patria; nonostante la tendenza ad avvicinarlo idealmente a quella forma che storicamente ha prevalso nel mondo: la religione dell'uomo e della salvezza dell'uomo ».

L'introduzione alla « Mitologia Giapponese » si chiude con un'ampia raccolta di dati bibliografici, preceduta da alcune sintetiche notizie sul più antico libro classico dello Shintoismo, il « Kojiki »; opera letteraria di carattere storico-narrativo, venerata come la più antica depositaria del patrio monio nazionale del Giappone.

L'elegante versione del testo è corredata da una carta mitologica e di numerose note esplicative, le quali servono a chiarire le allusioni meno comprensibili e a legare tra loro le gemme fiorite della fantasia di un popolo geniale, che sta all'avanguardia, insieme alle più evolute civiltà del mondo moderno.

ANNA DE MONTAGU.

ARTE E RELIGIONE.

Joachim Konrad, *Religion und Kunst*; Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929, pp. IV-148, M. 7,50. — Arte e religione, ora così ravvicinate da perdere ogni carattere distintivo, ora poste l'una di fronte all'altra come irriducibili nemiche, hanno formato oggetto di lunghe analisi e meditazioni filosofiche, e la recente opera di G. Konrad, su quest'argomento, lo mostra ad esuberanza nelle sue numerose citazioni di opere, specialmente tedesche. Una storia dello sviluppo della concezione filosofica del rapporto che passa tra arte e religione non sarebbe inutile. Konrad ne fa un tentativo, dal romanticismo ai nostri giorni. Ma l'analisi del rapporto medesimo è ciò che ha maggiormente richiamato la sua attenzione. Si comincia dalle definizioni, perchè vano è parlare di un rapporto se non se ne chiariscono i termini. Ma definire l'arte e, più ancora, la religione, è uno dei compiti più difficili. Per dipanare l'intricata matassa occorre risalire decisamente alla natura della religione e dell'arte, ciò che significa intraprendere un'analisi psicologica. Konrad però segue un metodo diverso, e pone le iniziali analogie tra arte e religione nel momento della ispirazione, nel sentimento, nella rappresentazione e nelle differenze individuali. Egli ha preferito cominciare dalle analogie tra arte e religione nel campo delle obiettivazioni. La religione appare qui come l'obiettivazione della religiosità, e l'opera d'arte come una obiettivazione dell'atteggiamento estetico.

Con la formazione della religione e dell'arte entriamo nel campo della storia. Konrad concepisce la religione e l'arte come fenomeni di configurazione, ciò che gli dà occasione di applicare ad entrambe il concetto della metalogica, adoperato da Benno Erdmann per il pensiero intuitivo, non formulato, ma formulabile. La configurazione è una sua unità, e nell'unità di questa configurazione ciascuna delle sue parti ha un senso. Queste non sono dei sommandi, nè pezzi di un tutto, ma membri necessari, onde il tutto abbia un senso. Il quale non è risultato, nè funzione di un logico processo da membro a membro, ma è come una unità metalogica in ciascun membro. Il principio della configurazione, nella religione e nell'arte, è religioso ed estetico, ed è perciò costituito secondo un ordine di specie estrarazionale, perchè non è costruito teoreticamente. La struttura metalogica della religione e dell'arte fa sì che l'irrazionale ed il paradosso acquistino in esse un senso, che è, noi aggiungiamo, inconfondibile ed insostituibile.

Passando dall'unità del senso, che hanno le configurazioni dell'arte e della religione, alla determinazione del valore, l'a. procede ad una sottile analisi distinguendo l'intendere dal valutare le norme individuali per risalire all'idea di valore, alla verità, alla realtà, alla creazione. La parte più originale di questo lavoro si svolge nella determinazione delle analogie tra arte e religione nel campo psichico. Al centro dell'attività artistica, come in quella religiosa, sta l'ispirazione (noi avremmo preferito che l'a. avesse chiarito meglio il concetto filosofico di rivelazione), l'ispirazione che lungi dall'essere, come voleva Lessing, un atto visionario, costituisce con l'azione una inscindibile unità. L'entusiasmo, dice giustamente Konrad, è il sentirsi uno con l'oggetto che lo provoca, onde il profeta ispirato altro non diviene che

la voce di Dio. Ma se l'ispirazione costituisce un'unità con l'azione, ne segue che l'ispirazione e la configurazione (la forma) dell'arte e della religione sono inseparabili. Alla domanda: d'onde sorge l'ispirazione? Konrad risponde che sorge da tutto l'uomo, e quindi anche dalle sue condizioni somatiche, le quali tuttavia non sono causa della posizione del senso della configurazione. Questa causa è incondizionata, non voluta. Se lo fosse non sarebbe atto creativo. I momenti della passività, della immediatezza e della assenza di libertà (necessità) che l'analisi psicologica scopre nella ispirazione, sono inseparabili perciò dall'atto creativo, che è incondizionato, non voluto. Ma ogni relativa libertà non è pensabile che sul terreno di una necessità iniziale.

Sul terreno psicologico doveva esser messa meglio in vista l'immaginazione, la rappresentazione. Konrad si limita a considerare l'ufficio della rappresentazione nell'arte e nella religione in quanto nell'una e nell'altra obiettivazione si hanno delle rappresentazioni della natura, dell'uomo e dell'individuo. Ma anche senza ridurre l'arte o la religione all'antropologia, come faceva Feuerbach, non sappiamo qual'è il senso di tali rappresentazioni. Konrad, seguendo il suo metodo preferito, ci dice che la spiegazione loro si trova nel fatto che costituiscono un'unità. Nell'arte, nella religione l'io, l'uomo, la natura sono uno, senza lasciare alcun residuo, sono una unità che dà un senso ai suoi componenti. Ma sappiamo con questo in che si distingue l'arte dalla religione, a quali specie di unità esse appartengono? L'arte, dice Konrad, è una unità parziale, una unità accanto ad altre; la religione invece dà il senso ad ogni cosa: è visione del mondo e della vita. In essa Dio e mondo, cielo e terra, eternità e tempo non sono termini di rappresentazioni, come nell'attività estetica, ma realtà che si muovono in un campo loro proprio ed alle quali tutto il resto si riferisce.

L'arte, dice Konrad, suscita emozioni, ma non esige che mi dedichi tutto ad essa, come fa la religione, non esige che io subordini la mia vita alle sue norme. Sotto quest'ultimo aspetto la religione si accosta più alla morale che all'arte; chi aderisce infatti ad una religione non rimane semplice spettatore, ma è necessario che funzioni da attore. Nell'opera d'arte, invece, non si è parti di un tutto, ma si rimane al di fuori.

L'argomento ricchissimo aprirebbe delle prospettive verso il senso sociologico, morale e pedagogico dei rapporti fra arte e religione. Ma seguendo questo cammino non si arriverebbe a precisare ciò che esse hanno in comune e ciò che le rende diverse. La filosofia a un suo metodo per chiarire i termini di questo rapporto, ma al fondamento di quest'analisi sta la psicologia ed è solo essa che può dirci aver l'arte la sua sorgente e la sua vita nella rappresentazione, e la religione invece potersi servire dell'arte come uno strumento sottile per far vibrare nello spirito quelle emozioni che la religione alimentano, e per esercitare, per di lei mezzo, una delle sue proprie funzioni: quella di offrire alla dolente umanità immagini di bellezza, visioni di riposo e di beatitudine, di liberazione e di redenzione dal male.

M. P.

LE RIVISTE

Il pensiero di Origene. — La teologia protestante mancava di una monografia scientifica sul grande filosofo alessandrino. Quelle che possedeva, erano basate su le traduzioni latine degli scritti di Origene, e soprattutto su la traduzione di Ruffino. De Faye, invece, a sottoposto ad una critica stringente questa traduzione, dichiarando essere stata in essa dal traduttore al-

terata la dottrina origeniana. Tutte le incoerenze che ci sono state trasmesse come esistenti in Origene, sono perciò da attribuirsi al traduttore. Ma fortunatamente accanto all'opera *De Principis* vi erano altri trattati, scritti in greco, ai quali De Faye à direttamente ricorso, superando certamente notevoli difficoltà. Un articolo su quest'argomento à pubblicato J. Hering, in «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», anno IX, n. 4-5. Secondo l'a., Origene, come presentatoci da De Faye, è tutt'altro che un intellettuale del tipo di Erasmo, e se venne attaccato da Demetrio, vescovo di Alessandria, nella sua attività ecclesiastica, lo fu per inimicizia personale. Origene, anzichè sottomettersi alle richieste di Demetrio, aveva preferito andare in esilio, a Cesarea, dove poi fu seguito da molti discepoli. De Faye vede in Origene un mistico ed un'anima veramente cristiana, e dice che sebbene fosse stato dichiarato eretico, rimase più vicino ai primi cristiani di quanto non vi sia rimasto il suo stesso maestro Clemente che, anche oggi, è venerato come un santo. Origene riprese a modo suo e con nuovo vigore l'opera del maestro, opponendo alla filosofia la gnosi, per vincere la filosofia pagana.

La filosofia origeniana tende a liberarsi dalle catene dell'intellettualismo greco, ma senza riuscirvi. Per Origene, come per Clemente, e come già per Platone, Dio è al di sopra dell'idea suprema, della saggezza, della luce, della vita eterna, al di sopra dell'essenza stessa; Egli, aggiunge Origene, è il bene assoluto e non solo non può fare il male, ma non può neanche volerlo. Origene cerca di risolvere il problema già posto dai platonici circa il rapporto tra Dio e creazione, circa il governo del mondo e il valore della missione del Figlio come redentore del mondo, illuminatore degli spiriti, maestro della gnosi, dispensatore della vita divina. E non solo. Ma Origene procede ad interpretare San Paolo, come avevano fatto gli gnostici, e la sua teoria della redenzione.

Non domandiamo quali influenze abbia subito il pensiero origeniano; gli gnostici insegnarono simili teorie, ma De Faye si chiude in un prudente riserbo mancando di documenti. Malgrado ciò, dice Hering, si può attribuire ad Origene l'elaborazione di una dottrina veramente cristiana. De Faye à validamente sostenuto la dottrina del ritorno delle anime alla loro purità primitiva, senza poter prendere un corpo. Questi passi erano stati evidentemente manomessi da Ruffino perchè contrari alla teoria della resurrezione della carne. Ma negando Origene il ritorno dallo stato di puro spirito a quello corporale, non riusciva a dare una spiegazione plausibile del dogma della resurrezione. Lo spiega solo considerando la resurrezione come il penultimo gradino della redenzione che è, per lui, la fase più elevata delle esistenze corporee. Passando Hering dal primo al secondo volume dell'opera di De Faye (di quest'opera ci siamo occupati in *Progresso Religioso*, anno VIII, n. 5) ci dà degli esempi caratteristici del sincretismo filosofico del secondo e terzo secolo, e passa a considerare il valore che potrebbe avere per noi il pensiero origeniano. È questa la parte più viva e interessante dell'opera di De Faye. La visione origeniana del mondo differisce radicalmente dalla nostra, ma certo alcune delle sue idee potrebbero servire vantaggiosamente ancor oggi a lumeggiare la teologia.

R. S. P.

Psicologia e Teologia. — I teologi, scrive W. Hoston, in «Journal of Religion» (luglio 1929), ammaestrati dalle solenni lezioni ricevute nel conflitto con la scienza e dall'esperienza ripetuta — chè su le nuove posizioni loro imposte dalle successive concezioni, prevalse relativamente all'uomo e all'universo, è stato sempre possibile ricostruire un edificio religioso anche più

solido e magnifico del precedente — sono divenuti più disposti a fare buona accoglienza alle nuove pretese della scienza, quando questa non dogmatizzi, e si adatti a lasciarsi criticare dalla filosofia e interpretare dai principi e bisogni profondi dell'anima religiosa. Però verso una scienza ancora bambina, la psicologia, specie quella « behaviourista » che parla con un pò d'enfasi il linguaggio scientifico, il teologo nutre ancora sospetto e diffidenza, più che cautela. Dopo avere ceduto alle scienze fisiche e biologiche le sue pretese di controllo scientifico e storico, dopo essere stata disillusa nel tentativo di salvarsi, rifugiandosi nella metafisica hegeliana, la teologia si è trincerata nel campo fortificato e, si lusingava, inaccessibile della « vita interiore », del « cuore », dell'« esperienza religiosa », reputandosi in questo regno sovrana assoluta. « Le verità di ordine religioso e morale sono conosciute dalle « ragioni del cuore » di Pascal: la scienza non sa nulla di esse, perchè non rientrano nella sua orbita. Così Sabatier.

Contro queste pretese di assolutismo insorse Leuba già nel 1912, non solo riconoscendo alla psicologia la competenza di trattare in modo scientifico i fenomeni religiosi come gli altri dati mentali, ma anche asserendo che la psicologia è la legittima erede della teologia, come la chimica lo è dell'alchimia. Con ciò egli non intendeva già dire che la psicologia si riassorbe interamente nella teologia, ma solo che se questa abbandonasse il suo atteggiamento antagonistico avrebbe sommamente da apprendere da quella. « Le semplici anime religiose » — egli scriveva — « non meno che i più dei teologi, continuano, come gli alchimisti, a credere all'esistenza di una panacea religiosa: e perciò trascurano e spesso disprezzano lo studio serio, continuato, scientifico della natura spirituale dell'uomo, dei suoi difetti e dei rimedi. Che cosa ha fatto la teologia cristiana nel corso di due millenni per aumentare la nostra conoscenza del problema del « male », che è al suo centro?... Nulla varrà a radicare il male morale..., eccetto una conoscenza esauriente della psicologia generale, individuale e sociale, specie nei suoi rapporti con la fisiologia ».

Dalla data di questa requisitoria, la psicologia della religione è divenuta un ramo ufficiale della teologia pratica, coltivata nei seminari teologici. Anche la psicologia educativa, anormale, d'igiene mentale, è ora avidamente studiata in molti seminari; e la stessa psicanalisi è stata accolta sì amichevolmente in alcuni circoli teologici che, nonostante la sua tendenza antireligiosa, abbiamo già una « vita psicanalitica di Gesù ». Però la teologia sistematica mantiene ancora una grande diffidenza verso la psicologia, mentre ha invece assimilato la scienza evoluzionistica, la critica storica, l'idealismo sociale. Anche quando applica, come ha fatto George Wobbermin nella sua « Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode », la psicologia come aiuto per studiare le forme storiche della religione, essa sempre presume che una di queste forme storiche sia l'assoluta e definitiva; mentre noi crediamo che uno studio approfondito della natura umana contribuirà a sviluppare un nuovo Cristianesimo, sotto alcuni aspetti, diverso da quello storico, e migliore.

L'a. crede che, anziché dalla Germania, una risposta all'appello del Leuba verrà dall'America, che sta da anni aumentando il materiale per la sintesi di teologia pratica (educazione religiosa, teologia pastorale, psichiatria, assistenza sociale, ecc.): preparando cioè una ricostruzione psicologica della teologia, altrettanto caratteristica del periodo individualistico postbellico, quanto lo fu quella storico-critica nell'ultimo decennio del secolo XIX: e quella etico-sociale del primo decennio del sec. XX. Età psicologico-individualistica è la nostra, di disillusi dalle speranze del « millennio » sociale: e

ciò spiega il «succès de scandale» della psicologia di Freud, quello della psichiatria scientifica e quello della psicologia della reclame.

Parliamo di *ricostruzione*, non di costruzione, poichè l'eredità cristiana, ed anche quella della teologia recente, non può esser ignorata senza uno spreco inutile di energie. Così l'introduzione storica delle religioni e del Cristianesimo debbono restare: però definendo meglio la natura e la funzione psicologica della religione, e sviluppando la psicologia del Cristianesimo su cui poco si è fatto finora. La teologia antropocentrica coi suoi problemi dell'uomo, colpa, salvezza, richiedeva il maggior contributo della psicologia come scienza della natura e condotta umana, (personalità, motivi di condotta, responsabilità, significato di «salvezza e perdita»); cause approssimative della colpa, del disordine morale, ritorno alla normalità personale e corroboramento, conversione, confessione, preghiera, ecc).

Tutto ciò *empiricamente*, giacchè anche negli aspetti più pratici e umani della teologia sono implicati problemi finali di metafisica, ai quali nè la psicologia, nè alcun'altra scienza può dare risposta, quali: fine e destino ultimo della personalità umana, libertà e determinismo, il male ecc.; problemi che sopravviveranno a tutti i sistemi scientifici, finchè la razza umana esisterà. Come la medicina pretende solo di rispondere empiricamente alle domande del malato e del medico: «che cosa devo fare per guarire?» e: «che cosa posso fare per sanare?» così la teologia cerca di rispondere ad analoghe domande, praticamente, senza disturbare la metafisica. E la psicologia, coi suoi rami di psicoterapia e igiene mentale, può aiutarla in questa funzione pratica. Quanto ai problemi più metafisici la psicologia dovrà, come tutte le scienze, modestamente riconoscere il suo bisogno di un'integrazione supplementare da una specie d'intuizione sintetica, o apprezzamento simpatico, o contemplazione del tutto, dal di dentro, per così dire. Nel caso dell'analisi scientifica dell'esperienza di Dio o del Cristo, dovremo ricorrere all'esperienza interna dell'uomo religioso, vagliando però bene — con l'aiuto della psicologia — l'elemento oggettivo dell'esperienza, per separarlo dagli elementi soggettivi ed illusori. Oltre questo punto vi è la metafisica a cui la psicologia non ci può condurre. Ecco quindi uno schema di programma.

Introduzione. 1° Natura della Religione. 2° Natura del Cristianesimo.

Parte I° *Pratica.* Colpa e miseria dell'uomo. Loro causa e cura. Metodo cristiano di disciplina e di realizzazione di se stesso.

Parte II° *Metafisica.* Esperienza e fede Cristiana: in Dio; nella vita eterna.

L'a. fa seguire un esame dei pericoli e delle difficoltà del metodo psicologico, applicato alla teologia: quali il pericolo di perder di vista la preziosa eredità del passato e il valore del vangelo sociale; la difficoltà insorgente dall'esservi tante psicologie quanti psicologi, tutti infallibili; lo scoglio dell'antropocentrismo egocentrico a cui il metodo può condurre, con grave scapito dello spirito di preghiera e di culto.

L'a. però ritiene che scogli, difficoltà, pericoli conosciuti sono già a metà evitati, e indica le cautele per superarli.

Che cosa si deve predicare. — Francis G. Peabody, à tenuto una conferenza riportata in «The Christian Register» del 16 gennaio, nella quale tratta degli argomenti di predicazione, consueti negli Stati Uniti, adatti a stimolare la curiosità del pubblico, e offrire ad esso una ricreazione. Che cosa può suggerirsi a un giovane predicatore che vuole rendersi spiritualmente utile, per arricchire e fecondare la sua opera? Anzitutto la conoscenza dei grandi maestri dell'oratoria, per penetrare il segreto della loro

predicazione: il segreto della predicazione semplice, che dai minuti incidenti quotidiani risale ai grandi misteri della vita, con preparazione spesso penosa e prolungata, che si nasconde sotto l'apparente spontaneità, e spiega la vivacità e profonda impressione dei grandi oratori. Poi, evitar sempre di soccombere alla tentazione egocentrica di impartire agli uditori ciò che sembra importante all'oratore, anziché ciò che ha speciale interesse per la loro vita. Questo implica che il ministro deve tenersi in contatto con la vita intima, le esperienze tragiche, le gioie e i dolori domestici della propria comunità. Egli non dovrà mai parlare in prima persona singolare, come se fosse il « Rettore » di questa, ma in prima plurale, a nome di essa. Egli deve interpretare le esperienze personali dei suoi uditori: i loro difetti e disastri, dubbi e timori, speranze e gioie, illusioni e visioni, ed essere ad essi testimone di un mondo più grande, di bellezza e bontà, e guida ad una vita più ampia di fede e speranza e amore. È per questo che, terza necessità per l'oratore sacro, è l'intimità con quel mondo spirituale che la religione interpreta, e che trova la sua espressione naturale nell'idea di Dio.

È vero che gli « Umanisti » trovano nella stessa esperienza umana sufficiente ispirazione per un atteggiamento di riverenza e fedeltà, mentre l'idea di Dio è per essi relativamente remota o vaporosa. Si tratta di una reazione intellettuale al dottrinarismo ed ecclesiasticismo delle Chiese, che ha disgustato tanti, fino al punto di allontanarli da ogni pur menzione del nome di Dio. È in sostanza un atteggiamento sano, che mostra come insanabilmente religiosa sia la natura umana, che d'istinto, quando un fattore religioso cade in discredito, si attacca all'etica e alla sociologia, e crea un nuovo rituale e un nuovo credo. È però esagerazione affermare che « l'unica speranza avvenire per la religione sia il dilatarsi in Umanesimo », o confondere il Cristo delle « Beatitudini » con quello dell'Uomo-Dio, redentore delle Chiese, escludendoli entrambi dal campo religioso, come inseparabili. Non è probabile che la storia del Cristianesimo sia disposta al suicidio, né che il senso di dipendenza, espresso nel culto, venga confuso con un'illusione di sogno. Da Lucrezio a Comte, all'Adler, i tentativi di una religione senza Dio si son ripetuti, ma senza successo, e ora forse questi profeti di una nuova religione sono già superati. L'Unitarismo, benché il suo credo non sia rigido, ha sempre reso testimonianza a un rapporto diretto e immediato dell'uomo con l'eterno, all'esperienza mistica di Dio. Channing, Parker, Schleiermacher furono messaggeri di misticismo teistico; i più puri e devoti inni religiosi negli Stati Uniti sono di Unitari. S. Longfellow, S. Johnson, Chadwick, Rosmer, Whittier, Eddington, mentre rigetta le pretese teologiche di fissare per tutte le generazioni le leggi del mondo spirituale, non trova ciò incompatibile con una fede viva nella luce che illumina il nostro sentiero. L'Unitario ha il primo dovere di praticare « la presenza di Dio » e, anziché discendere al livello comune morale, sollevare con sé gli altri alle altezze di una vita superiore. Una predicazione che testimoni di una vita vissuta nel contatto quotidiano con l'Eterno, e traduca, come Gesù fece coi suoi uditori, la loro vita ordinaria nelle realtà eterne, troverà risposta anche in un'epoca che è indifferente a tante cose su cui le Chiese insistono invano.

L'Idea di Dio. — J. E. Boodin scrive in « Hibbert Journal » (Luglio 1929) che non possiamo sperare di comprendere Dio: ma d'altra parte, senza ammetterne l'esistenza, nulla potremo comprendere.

La conoscenza non è che un adombramento, che segue come un'orma la realtà: e spesso le orme sono discordi: ma non sarebbe ragionevole negare l'esistenza della luce, della materia, della vita, perché non abbiamo

l'accordo delle ipotesi esplicative di esse. Vivere dobbiamo, e anticipare la conoscenza della realtà vivendola dapprima.

Il punto di vista centrale per un'esperienza religiosa, è quello che materia, vita, mente, spirito sono eternamente compresenti nel cosmo, e formano una integra unità. E' questa unità che è naturale, e non già l'esistenza frazionata delle parti. Il carattere di totalità, presente in tutte le parti, fa sì che la pietra sia più che pietra, l'albero più che albero, l'uomo più che uomo — se questi aspetti sian presi separatamente.

La parte è suffusa del significato del tutto, pregnante del piano universale: l'ordine materiale è parte di quello vitale, e questo dello spirituale. Precisamente come nel nostro organismo gli elettroni, gli atomi, le molecole, le cellule vivono nel tutto, e solo in esso possono esser comprese, così noi viviamo nella comunità materiale, spirituale e divina, senza che ce ne rendiamo conto analiticamente. Essendo nati su questa terra, noi siamo tentati di accordare all'ordine materiale una priorità, quasi che noi emergessimo da esso anzichè dal tutto integrale e coeterno in cui viviamo.

Abbiamo noi dunque un'intuizione di Dio? Nel senso in cui diciamo di avere l'esperienza immediata del colore pur senza comprendere che cosa sia la luce, o di conoscere gli uomini, pur senza comprendere che cosa l'uomo sia? Sì. Giacchè la realtà del divino non à bisogno di esser dimostrata, più che lo sia l'esistenza del mondo fisico o quella del nostro prossimo, anzi neppure può darsene una dimostrazione, tale da rendere impossibile il dubbio.

Del resto, è così di ogni cosa importante che non può dimostrarsi; e la vita è un'avventura di fede. Colui che conosce l'amore, la poesia, la musica, crede nelle proprie esperienze pur senza poterle dimostrare ad altri.

La qualità del divino del mondo — come la qualità musicale di una sinfonia di Beethoven — è intuitiva, ma solo per chi l'à sperimentata, cioè per chi l'à saputa conquistare. La risposta della vita all'ambiente sensibile, la risposta dell'uomo all'ambiente sociale, avviene con un processo di adattamento, che si esprime in una struttura e in organi speciali per rispondere alla logica e all'estetica della realtà.

Non diversamente, per divenire sensibili e per intonarci a comprensione della qualità spirituale dell'ambiente cosmico, al carattere divino della realtà, occorre un processo di adattamento dell'individuo, e anzitutto della razza. L'uomo primitivo sentì la qualità divina delle cose senza poter stringere il tutto: fu animista, politeista, prammatista. Il senso divino della realtà e lo sviluppo della capacità di astrazione, condusse l'uomo attraverso un processo evolutivo a concepire, e poi volta a volta a superare l'idea di un Dio grande pastore, padre patriarcale, capo-tribù, giudice e legislatore sovrano della nazione, amico e consolatore, ideale sociale, visione di progresso umano: ma è sempre il senso dominante della presenza del divino nell'ambiente, che sospinge a nuovi sforzi d'interpretazione.

Oggi questa onnipresenza operosa di Dio può e deve essere espressa in termini di concezioni scientifiche moderne: cioè dell'infinitamente grande e dell'incommensurabilmente piccolo. Noi ci troviamo, nei rapporti della unità cosmica, nella condizione in cui si troverebbe un micro-organismo dell'ordine degli elettroni, che volesse comprendere le relazioni e la struttura del nostro organismo: e non è difficile immaginare che tale micro-organismo scetticamente accogliesse l'idea che egli fa parte di un'unità vivente che armonizza e coordina tutte le parti del nostro organismo. E la nuova scala di misura, gigantesca nello spazio, è smisurata nel tempo: e così la concezione geometrica e antropocentrica di Dio, del passato, deve dila-

tarsi a quella di un Dio che dà forma e misura a tutti i mondi e a tutta la storia. E come? Noi parliamo di due campi, quello della gravitazione e l'elettromagnetico, come quelli in cui tutti gli eventi del tempo e dello spazio si svolgono: così dobbiamo concepire un campo spirituale, che tutto circonda e pervade, misura e guida.

Dio è questo campo spirituale: l'anima del tutto, che impartisce a tutto un significato; e in questo mezzo oceanico di spirito che tutto penetra, galleggiano isole di mondi.

Dio trascende la materia dandole unità e dinamismo, lo spazio e il tempo come riflessi della sua espansione ed attività eterna: con una corrente di energia, di amore, armonia, bellezza. Egli pulsa nella materia, nella vita, nella mente, dovunque: creando, sanando, redimendo, distruggendo.

L'evoluzione, dall'elettrone all'uomo, scorre in questo campo divino sotto forma là d'inerzia conservatrice, là di elevazione e avanzamento: senza che tale apparente parzialità di successo nel tempo indichi limitazione in Dio; come una sinfonia non perde di valore per essere apprezzata da pochi. Dio è il nostro futuro in quanto ideale a cui approssimarci, e il nostro passato in quanto spiega il nostro avanzamento: pur restando in se stesso eterna attualità e perfetta attività. Ma ciò che non riesce a porsi con Lui all'unisono, degenera, decade, diviene materia grezza e nebulotica, mentre ciò che a Lui risponde si eterna, in nuovi piani superiori, nella sua essenza. Non dobbiamo concepire Dio quasi dipendesse dal mondo materiale, come dipendiamo dai nostri corpi noi che emergiamo da un passato biologico: è la materia bensì che sale, in tutte le sue forme, a nuovi tipi e livelli del campo divino, organizzandosi nel tutto divino, attraverso cicli e ritmi che ubbidiscono all'armonia universale.

In tal senso Dio è l'anima del Cosmo e la sublimazione spirituale di tutti i suoi tipi ed aspetti, dall'atomo all'uomo. Però l'essenza di Dio non è quella degli individui finiti, i quali non sono parti di Dio: Egli è onnipresente, senza essere ogni cosa; è immanente nella Sua attività, pur trascendendo tutti gli esseri con la sua inarrivabile eccellenza. Egli non è un limite nel senso dell'irraggiungibile matematico, bensì nel senso che Egli dà un significato al processo. Oltrechè, Egli è attualità presente e stimolante, che crea l'unità e l'armonia nella vita attuale.

La consapevolezza del divino può giungere a noi come legge direttiva della nostra vita, il «nisus» del nostro sforzo storico e individuale verso livelli superiori a cui non ci sospinge da tergo la materia bensì ci attrae dall'alto lo spirito, o meglio, come senso di comunione con Dio, e in rari istanti, di visione beatifica che intendere non può chi non ne ebbe esperienza. Il campo del divino, che penetra il cosmo come anima e intelligenza creative, non è impersonale, benchè sia sopra-personale. Dio è ordine, vita, intelligenza, amore, bellezza, bontà, in termini di ciò che di più alto conosciamo su una scala cosmica. E' il mondo senza Dio che è un concetto limite: un essere amorfo, privo di ordine e di significato. In qualche modo, sopra di noi e dentro di noi e in ogni parte esiste il genio animatore del tutto, della cui presenza abbiamo solo un vago sentore, che presiede alla nascita, alla morte, alle evoluzioni e dissoluzioni dei mondi, salvando ciò che à valore spirituale e foggiando nuovi esperimenti.

I mondi materiali non sono che campi sperimentati per liberare gli spiriti e svilupparne la bellezza. Le civiltà sono castelli di neve effimeri; e la terra con tutta la sua bellezza non lo è meno: ma lo spirito è eterno, e il valore del dramma cosmico è tutto nella sua efficacia di plasmare anime, di esprimere lo spirito. Le armonie già incarnate in un mondo, prenderanno

corpo in altri mondi, eterna sinfonia del divino. Creatore, incarnazione, salvezza; nascite di belle anime o di belle istituzioni, sono non solo processo altrettanto creativo quanto la nascita di una stella e ad essa superiore. Dio è sempre stimolo verso il più alto, verso il più armonico e completo. Anche se con la nostra volontà noi preferiamo adagiarsi nelle basure, la Sua energia batte sempre contro gli scogli della nostra inerzia, finchè un varco si apra e l'anima sia inondata di bellezza. « Nulla Egli odia di ciò che fece »; Egli non cerca vendetta della colpa ma solo vuole redenzione; Egli con la Sua energia radiante invia onde continue per formare organi ricevitori della Sua bellezza e grazia, per comunicare con noi.

Possiamo però ragionevolmente pensare che in Dio esiste anche una vita intima di comunione con se stesso; un canto eterno dell'amore, sinfonia delle sinfonie, « parola » eterna che da Lui emessa, dopo aver percorso, creatrice, tutti i mondi, ritorna a Lui, ed è l'oggetto della sua compiacenza. Dio è così in armonia piena con se stesso, e il suo amore infinito è un oggetto adeguato. L'amore umano è un'immagine ben languida dell'amore di Dio.

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

— Giovanni Guzzardi, nella sua « storia di un uomo che ridendo nella città di Babilonia finisce col piangere sulla via di Damasco » (*Sulla via di Damasco*; Roma, A. F. Formiggini, 1929, pp. 94, L. 7,50) comincia col rievocare in prosa, sommariamente, i casi dolorosi della sua vita, le sue ricchezze, i suoi amori, il suo scetticismo, le sue esperienze di guerra, per finire con quattordici poesie, dieci delle quali dedicate alla donna che lo ha condotto a Dio, e quattro all'Italia. L'a., al quale non sono stati negati beni di fortuna, salute e intelligenza, non si ricusa alcun piacere e giunge persino (l'a. non è una parola di rimorso) a divenire l'amante della moglie di un suo « caro amico ». Finisce con lo sposare la figlia del suo antico maestro e, dopo tragiche esperienze (la guerra ed il suicidio del fratello) si fa ricondurre, dalla propria moglie, alla fede avita. La storia che va da un distacco netto dalla fede, non intellettualmente maturato, al ritorno, per motivi sentimentali, alla fede, integralmente, non è rara. Il senso critico è assente, ma la forma è discreta.

— Il terzo fascicolo della bella Rivista « Orient und Occident » che sotto la direzione di Fritz Lieb e di Paul Schütz, insieme a Nicolai Berdjajew, pubblica articoli di teologia, etica e sociologia (Leipzig, J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, M. 5 il fascicolo) contiene un articolo di Sergio Bulgakow su *L'uomo russo e la Chiesa*, un altro di F. Lieb sul *Problema dell'uomo in Dostojewskij* ed un terzo di Benjamin Unruh su *Il regno di Cristo ed il regno di Cesare* secondo Dostojewskij. Il fascicolo contiene pure una Cronaca delle presenti condizioni della Chiesa e della lotta religiosa in Russia, ed alcune recensioni.

— L'unica rivista filosofica illustrata, « Philosophischer Weltanzeiger », diretta da Paul Feldkeller, contiene nel primo numero di quest'anno (Schönwalde bei Berlin, presso il Direttore, sei numeri all'anno M. 6) un articolo dello stesso Direttore su *La filosofia dei Quaccheri*, una lunga notizia circa il *Congresso italiano di filosofia*, che è avuto luogo, come sanno i nostri lettori, nel Maggio dello scorso anno a Roma, un articolo di Antonio Aliotta sul *Neogelikanismo in Italia* e particolarmente su Benedetto Croce, un articolo di Cay von Brockdorff su *Tommaso Hobbes*, e parecchie utili notizie.

— L'Atlante illustrato della Storia delle Religioni (*Bilderatlas zur Religionsgeschichte*; Leipzig, Deicherische Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl) è giunto al sedicesimo fascicolo. Ci siamo occupati precedentemente di questa assai bella ed utile pubblicazione, descrivendone il contenuto sino al fascicolo XIV. Il quindicesimo fascicolo, dovuto al Prof. Johannes Leipold, è dedicato alla religione di Mitra (*Die Religion des Mithra*). Si tratta di un magnifico contributo alla conoscenza del mondo contemporaneo al sorgere del Cristianesimo. Si sa come il Mitraismo fosse, sino al III e IV secolo, il più forte competitore del Cristianesimo. Questo fascicolo riproduce, in bellissime illustrazioni, numerosi monumenti del Mitraismo, fra i quali i più importanti di quelli associati alla storia del paganesimo romano.

— La religione messicana viene illustrata nei suoi antichi monumenti dal Prof. Th. Preuss. (*Bilderatlas zur Religionsgeschichte*; Leipzig, 1930, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, fasc. 16, M. 6.80). Il testo che rievoca i principali monumenti delle antiche credenze e dei culti del Messico è arricchito da 73 illustrazioni in 22 tavole. L'antica religione messicana è oggi completamente estinta. La sua fine si deve ai cristiani scopritori di quella contrada. Il Prof. Th. Preuss, che à anche scritto l'articolo su la religione messicana nella Enciclopedia di Storia delle Religioni che pubblica la Casa J. C. B. Mohr di Tubinga, è oggi conosciuto come il più competente interprete degli antichi monumenti messicani. Questa pubblicazione è la più adatta allo studio introduttivo dell'antica religione del Messico.

— Le conferenze di storia dell'arte e della cultura fatte da Jacob Burckhardt non sono affatto invecchiate, ed è stato assai opportuno che Rudolt Marx le abbia raccolte in un volume, illustrato da 20 incisioni (Leipzig, A. Kröner, s. d., rilegato in tela M. 3.76). Si sa che il famoso storico della Rinascenza si limitò, nella seconda metà della sua vita, a fare delle lezioni e conferenze. Questo volume contiene le migliori, fra le quali, su Napoleone, Rembrandt, Schiller, Van Dyck, la pittura olandese, ecc.

Le conferenze su i doni votivi presso gli antichi, su l'allegoria nelle arti, su la pittura e il Nuovo Testamento, la Francia nel 1444, e Roma sotto Gregorio Magno si leggono con profitto anche da coloro che si occupano di ricerche religiose.

— *L'Histoire de l'Extrême-Orient*, di René Grousset, vice direttore del famoso Museo Guimet, dev'essere accolta con vivo interesse dagli studiosi di cose orientali. In due poderosi volumi, illustrati da 32 incisioni e da sette carte geografiche, quest'opera non solo raccoglie il frutto di quanto si è sapientemente scoperto della vita delle antiche civiltà orientali, ma schiude anche nuovi orizzonti alle pazienti ricerche, nuove visioni agli occhi desiderosi di penetrare in paesi da noi remoti nel tempo e nello spazio, per cogliervi il segreto del loro sviluppo, per ascoltare ciò che essi possono dire non solo alla curiosità scientifica degli studiosi, ma anche alla moderna civiltà europea. Pubblicata quest'opera dalla Librairie Orientaliste di Paul Geuthner di Parigi, contiene la storia dell'India dalle origini sino al pensiero ed alla estetica indiana dopo i Gupta, la storia della Cina dal periodo prebuddhistico all'epoca neo-confuciana, la storia dell'impero mongolo, la Cina dei Ming e dei Manciù, la storia dell'Indocina sino agli Annamiti. Non è quest'opera una semplice ristampa con aggiunte e correzioni dell'*Histoire de l'Asie* che lo stesso autore aveva pubblicata nel 1922. Non si tratta di un rimaneggiamento, ma di un lavoro completamente nuovo. Potrà sorprendere non trovare in quest'opera, che tratta dell'estremo Oriente, la storia del Giappone. L'a. non lo à fatto non solo per non accrescere le dimensioni di questo suo lavoro, ma anche perchè il carattere prettamente insulare dello svolgersi

della storia giapponese lo à consigliato ad occuparsene in séguito, a parte. Lo studioso delle religioni orientali troverà in quest'opera parecchi materiali preziosi.

— A proposito di religioni orientali diamo qui notizia della pubblicazione che Friedrich Weller à fatto della vita del Buddha di Asvagosa (*Das Leben des Buddha*; Leipzig, E. Pfeiffer, 1929, in due volumi, M. 16,50 il vol.). Il valente filologo F. Weller accompagna al testo qui riprodotto, una traduzione in tedesco, con note ed emendamenti. L'opera fa parte della nota ed apprezzata collezione «Veröffentlichungen des Vorchungs-Instituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig».

— Presso il medesimo editore E. Pfeiffer di Lipsia si è cominciata a pubblicare una collezione di scritti brevi e chiari su la scienza della religione. Del primo numero è autore il Prof. Alfred Jeremias, ben noto agli studiosi, e tratta della religiosità buddhistica e teosofica. L'a. comincia col definire che cosa deve intendersi per *Frömmigkeit*, forma del rapporto umano col divino, anima della religione. Posto che la religione sorga dalla umana nostalgia di verità, di pace e di vita, non rimane che a verificare nelle varie forme della religione storica, sino a qual punto ed in qual modo questa nostalgia venga appagata. L'a. limita questo esame al campo del Buddismo e della Teosofia, e conclude che il Cristianesimo deve considerarsi come il *pleroma*, il compimento di tutte le religioni. Ciascun fascicolo à un prezzo che varia da M. 1,50 a 2.

— Un breve e lucido scritto è anche quello del Prof. Friezt Lieb dell'Università di Basilea su la vita dello spirito occidentale secondo la filosofia della religione in Russia (*Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie*; Tübingen, J. C. B. Mohr, pp. 36, M. 1,80). Si tratta di vedere, come lascia supporre il titolo dell'opuscolo, l'aspetto e la ripercussione che ànno i problemi spirituali dell'Occidente europeo per i filosofi russi, da Tschaadajew ai nostri giorni; ma si tratta anche di vedere come l'anima russa abbia reagito al contatto della filosofia umanistica, del cattolicesimo e del protestantesimo, come abbia reagito il pensiero russo ortodosso. Ciò vale ad indagare le ragioni ultime degli aspetti più caratteristici della filosofia religiosa di un Solowjew e della escatologia di un Berdjajew. Per filosofia della religione però Lieb non intende lo studio filosofico della fenomenologia, del senso e valore della religione, ma quello dei suoi problemi che sono, in sostanza gli eterni problemi dello spirito. Notevole in questo opuscolo è la chiarezza con cui l'a. permette di seguire la continuità della penetrazione del pensiero europeo occidentale nella Russia intellettuale.

— Ci siamo occupati a suo tempo della *Enciclopedia dell'ordine dei Gesuiti* del Conte Paolo von Hoensbroech a proposito del primo volume che se ne pubblicava. Un secondo grosso volume viene ora a completarla: *Der Jesuitenorden Eine Enzyklopädie aus den Quellen zusammengestellt und gearbeitet*; Bern, Paul Haupt, 1927, pp. 783, fr. 45). Gli articoli per noi più significativi contenuti fra molti altri, in questo secondo volume, sono quelli che riguardano gli eretici, la loro pena di morte in terra e il fuoco eterno nell'altra vita; la Chiesa, unica via di salvezza, lo Stato ecclesiastico e la sua necessità equiparata agli articoli di fede, i concordati e la situazione della Chiesa al disopra dello Stato, castighi corporali e rispettivo braccio secolare, guerra e diritto di espellere pagani ed ebrei, Lutero e l'odio dei gesuiti contro di lui, culto di Maria, difetti nell'Ordine, *monita secreta* o articoli segreti dello Statuto dell'Ordine, probabilismo, protestantesimo, istruzione religiosa, scuola ginnasiale ed università, apologia di se medesimo, spionaggio, Stato e Chiesa, Stato e religione, teatro, esercizi spirituali, giudizi su l'Ordine dei gesuiti, internazionalismo

e assenza di patria, morale dei gesuiti, lo scopo giustifica il mezzo. Il Conte Hoensbroech, autore di questa enciclopedia, visse dal 1852 al 1923. Entrò nell'ordine dei gesuiti nel 1878 e ne uscì nel 1892. Nel 1895 accettò il Protestantismo, ma gli ultimi anni della sua vita furono dedicati tanto a combattere la Chiesa cattolica che quella evangelica. Frutto di lungo e paziente lavoro rimane questa enciclopedia che abbraccia, sotto vari titoli, sentenze di vari gesuiti e brevi commenti dell'autore. Il lettore è posto così in grado di conoscere rapidamente ciò che sotto le varie voci risponde alla opinione dei maggiori teologi dell'Ordine. Un ampio indice alfabetico facilita grandemente la ricerca dello studioso, ed un dettagliato elenco delle opere da cui sono tolti i rispettivi brani, citati nel testo, completano quest'opera.

— Per circostanze che non dipendono dalla nostra volontà, annunciamo qui con ritardo un opuscolo di **Gustav Mensching** su *Il sacro nella vita* (*Das Heilige im Leben*; Tübingen, J. C. B. Mohr, P. Siebeck, 1925, pp. 23, M. 1.20). Riallacciandosi alla nota opera di R. Otto, l'a. mette in luce come sia libero il sacro da ogni finalità etica, e come ad onta dell'originario contrasto tra il sacro e la vita naturale e dal suo rifuggire da questa, tenda a dominarla in tutte le sue articolazioni. Un opuscolo lucidamente scritto che non dovrebbero mancare di leggere coloro che s'interessano al pensiero filosofico-religioso di R. Otto.

— Col terzo fascicolo del *Wörterbuch zum Codex iuris Canonici* del Dr. **Rudolf Köstler** (München, Kösel und Pustet, 1929, M. 9.50) si è completato il primo dizionario del Codice di diritto canonico. Un'opera che è costata all'a. lunghi anni di lavoro, ma che riesce di notevole utilità per l'amministrazione dei beni ecclesiastici, per professori e studenti di diritto e teologia, per giuriconsulti ed in genere per le biblioteche universitarie ed ecclesiastiche. Una copia dell'opera completa, elegantemente rilegata in tela, costa M. 24.

— Una nuova iniziativa dell'editore Formiggini è quella delle *Guide Radio Liriche* e sebbene non entrino queste pubblicazioni tra quelle di cui principalmente noi ci occupiamo, pure vogliamo segnalarle, perchè indubbiamente utili. « Felicamente concepite, per usare le parole di Mascagni, compilate da tecnici in forma popolare ed accessibile a tutti, contribuiranno al formarsi di una cultura e di una coscienza musicale italiana ».

Sono già state pubblicate le prime quattro, *Guide* e cioè: L'Iris di Mascagni, la Norma di Bellini, il Barbiere di Siviglia e il Guglielmo Tell di Rossini. Ad un breve profilo dell'autore segue un cenno su la genesi e sui caratteri dell'opera. Ogni guida stampata in un elegante libretto costa L. 3, e l'abbonamento a sei guide L. 15.

— Lo stesso editore Formiggini pubblica il primo supplemento del suo dizionario *Chi è?*, lavoro maneggevole che contiene circa duecentocinquanta nuove voci, precedute dagli elenchi aggiornati delle gerarchie. L'editore promette, con successive edizioni e con successivi supplementi, di portare l'impresa in poco tempo a quel grado di perfezione che è stato raggiunto dagli editori delle altre nazioni. Questo primo supplemento, che costa L. 10, contiene anche una lunga e arguta nota dell'editore, il quale è veramente lodevole per le sue molteplici iniziative.

M. PUGLISI - *Direttore responsabile*

Città di Castello - Tipografia « Unione Arti Grafiche ».

Sono vendibili per mezzo dell'Amministrazione della Rivista «IL PROGRESSO RELIGIOSO» le opere seguenti. Le richieste però devono essere accompagnate dal relativo importo e dalle spese postali.

ALESSANDRO CHIAPPELLI: Il Messaggio spirituale di Dante al tempo nostro	L. 5,00
MARIO PUGLISI: Il Pensiero religioso e sociale di W. E. Channing	» 2,00
» Gesù e il Mito di Cristo (Saggio di critica metodologica)	» 10,00
» La Teologia d'Aristotele	» 2,00
» Le Fonti religiose del Problema del male	» 4,00
» Di alcune recenti pubblicazioni su la Storia del Cristianesimo	» 2,00
» Il Problema morale nelle religioni primitive	» 2,00
» Realtà e Idealità religiosa	» 2,00
» Misteri pagani e Mistero cristiano	» 3,50
» Il Problema del Dolore. Linee di una nuova Teodicea	» 3,50
» Franz Brentano. Notizie e ricordi (con ritratto).	» 2,00
» Ciò che ci unisce	» 2,00
» Orientamenti nell'odierno Travaglio spirituale	» 2,00
» Ortodossia e Rivoluzione russa	» 2,00
» Le Fasi progressive nella storia delle religioni	» 2,00
» Il Valore religioso della Vita	» 2,00
» Il Problema gnoseologico nella Storiografia religiosa	» 2,00
» Raffaele Lambruschini e le Idee religiose nella Toscana del suo tempo	» 3,00
» Orientamenti e Problemi della Cultura contemporanea	» 3,50
» Fra Chiesa e Cenacoli	» 3,00
G. STEEG: Una franca parola su Gesù Cristo	» 1,00
BROOKE HERFORD: Gli Unitari e la loro storia	» 1,00
MINOT J. SAVAGE: Il Dio che adoriamo	» 1,00
G. BONNET MAURY: Bernardino Ochino	» 1,00
C. W. WENDT: Fausto e Lelio Socino	» 1,00
» La vera base dell'unità religiosa	» 1,00
DIVERSI AUTORI: La coscienza religiosa in Italia alla vigilia della grande guerra	» 2,00
G. MARTINEAU: Dio nella natura	» 1,00
F. DE SARLO: Filosofia e Religione	» 4,00
O. PFLEIDERER: La Crisi religiosa dell'età nostra	» 1,00
C. BONAVIA: I Servi	» 5,00
UGO DELLA SETA: Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini	» 1,00
RAFFAELE OTTOLENGHI: I Farisei antichi e moderni	» 10,00
J. E. CARPENTER: Il posto del Cristianesimo fra le Religioni	» 2,00
S. MINOCCHI: Il Panteon - Origini del Cristianesimo	» 23,00

S. MINOCCHI: Il Ripudio di Astarte e le Origini del Teismo profetico	L. 2,00
» La Religione come Scienza storica	5,00
P. G.: Il Movimento unionista anglicano ortodosso negli Stati Uniti	2,00
B. JASINK: Introduzione alla Storia del Buddhismo.	2,00
» La Preghiera nel Buddhismo primitivo	3,00
» Il Messaggio del Buddha	2,00
» Il Risveglio del Buddhismo in Occidente	2,00
» Introduzione allo studio della Preghiera nel Buddhismo primitivo	2,00
» L'Immortalità dell'anima nell'India antica	4,00
» Bhagavadgita	5,00
R. ASSAGGIOLI: Verso una nuova Mistica	2,00
U. CASSUTO: La Bibbia e l'Ebraismo moderno.	2,00
A. LINACHER: Il pensiero religioso di Cavour	2,00
A. RENDA: Presupposti intellettualistici del Problema della Immanenza e della Trascendenza	2,00
V. DOLGHIN: Il vero Tolstói	2,00
» Le nuove Vicende del Tolstoismo	2,00
G. FURLANI: Sulla Preghiera musulmana	2,00
N. MOSCARDELLI: La Vita è bella	2,00
» Arte e Religione.	2,00
V. VEZZANI: Lineamenti di una moderna Mistica.	2,00
» Il nostro posto nella Vita	2,00
F. A. FERRARI: La Simpatia universale e l'Anima del mondo al sorgere del Cristianesimo	2,00
» Nuovi orizzonti teistici	3,00
G. SEMPRINI: Le Idee politiche di Leon Battista Alberti	2,00
A. BERTOLINO: Lo Spiritualismo di F. Delpino	3,00
A. NEPI MODONA: L'etrusca Disciplina	4,00
FRANZ BRENTANO: La Rivelazione soprannaturale ed il Dovero di crederla	4,00
J. EVOLA: Superamento del Romanticismo	3,00
RUDOLF OTTO: Mistica orientale e Mistica occidentale	3,00

Si è pubblicato:

Mario Puglisi - LA PREGHIERA

TORINO, Bocca 1928

Un volume di pag. 366 - L. 28

Ai nostri abbonati che si rivolgeranno direttamente all'Editore, verrà accordato il 25 % di sconto.

IL PROGRESSO RELIGIOSO

SOMMARIO:

Paolo Neff: Religione come Grazia.

Remo Fedi: Universalismo e Personalismo.

Vita e Cultura Religiosa: Associazione per il Progresso morale e religioso (Conferenze di G. Comi, R. Assagioli, G. Calogero, G. Dompè, E. Leonardi, G. Costa, A. Tilgher). — Stato, Chiesa ed Educazione religiosa della Gioventù.

I Libri: I grandi Precursori. — India e Indiani.

Le Riviste: Dovrà perdere la religione il suo carattere etico? — Il Teofilantropismo — La Scienza moderna e la Finalità cosmica.

Notizie Bibliografiche: Tilgher e il Problema del tradimento dei clerici — V. E. Orlando e i rapporti tra S. Sede e Stato — Sabino Alloggio, su V. E. Orlando — L. Kopler, su Religione e Politica — Una nuova edizione dell'Educazione religiosa di S. Antoniano — G. Guyon, su la Tolleranza — J. Guiraud, su l'Inquisizione — F. Gogarten, su ciò che la Chiesa deve al mondo, e su la Fede e la Realtà — I discorsi cristiani di Kirkegaard — G. J. Heering, su la colpa del Cristianesimo — O. Fricke, su i Sacramenti nella Chiesa protestante — M. Pribilla e l'Unione delle Chiese — H. Hermelink, su i discorsi religiosi di Marburg — La storia di una conversione — Gunkel e Tscharnack, Enciclopedia di Storia delle Religioni — Una nuova traduzione dell'Exameron di Santo Ambrogio — H. Leclercq, su l'Ordine dei Benedettini — I testi su la religione dei Celti, tradotti da W. Krause — La nuova edizione dell'opera su Dio e la Natura, di A. Titius.

Redazione e Amministrazione:

ROMA (110) - Via Emanuele Gianturco, 4

«IL PROGRESSO RELIGIOSO» con sincero rispetto per ogni confessione, vuol tenere informati i suoi lettori della vita e del pensiero religioso contemporaneo in Italia ed all'estero.

Non campo di vane dispute vuol essere «IL PROGRESSO RELIGIOSO» nè di sterili ricerche che anatomizzino tradizioni ed esasperino dubbi, ma libera palestra, educatrice di energie etico-religiose, campo di fecondo lavoro dove fioriscano sentimenti di umanità, dove maturi un'austera disciplina che conferisca alla elevazione della cultura nazionale ed alla visione dello scopo e del valore spirituale della vita.

ABBONAMENTO ANNUO

Per l'Italia.	L. 18,00
Per l'Estero	» 30,00
Un numero separato	» 4,00

IMPORTANTE PER I NOSTRI ABBONATI

Allo scopo di favorire la cultura religiosa in Italia le Case editrici Fratelli Bocca di Torino, «Il Soleo» di Città di Castello, Franco Campitelli di Foligno accordano ai nostri abbonati uno sconto del 25 %. La Casa Editrice Vallecchi di Firenze accorda il 20 % su le opere di sua edizione. Gli abbonati si rivolgano direttamente agli editori, riferendosi al nostro periodico.

La nostra Amministrazione à stipulato una speciale convenzione con A. F. FORMIGGINI EDITORE in ROMA per assicurare notevoli vantaggi ai nostri abbonati. Essi potranno avere L'ITALIA CHE SCRIVE con sole L. 15 per l'Italia e L. 20 per l'estero.

Potranno avere, franchi di porto in tutto il mondo, quanti volumi vorranno dei CLASSICI DEL RIDERE per L. 8; dei PROFILI per L. 4; delle MEDAGLIE per L. 1,50; della nuova collana ANEDDOTICA per L. 8; delle LETTERE D'AMORE per L. 6; delle POLEMICHE per L. 6; delle APOLOGIE per L. 4.

Potranno inoltre avere per sole L. 35 «CHI È?». DIZIONARIO DEGLI ITALIANI D'OGGI e per sole L. 12,50 la nuova pubblicazione trimestrale intitolata ITALIANI D'OGGI, correzioni, aggiornamenti ed aggiunte al CHI È?

Per ottenere questi vantaggi rivolgersi direttamente ad A. F. FORMIGGINI EDITORE in ROMA (Palazzo DORIA - Vicolo Doria 6-A) allegando la fascetta del nostro periodico. A chiunque e dovunque sarà spedito il catalogo generale a semplice richiesta.

Siamo anche in grado di offrire la collezione dei «Maestri della Vita Spirituale» edita da Zanichelli in 8 volumi di 2000 pagine (valore L. 90) per sole L. 20.

Chi nel rinnovare l'abbonamento aggiungerà il tenue importo di L. 20 riceverà senza ulteriore spesa l'intera serie.

L'ordinazione può esser fatta anche direttamente all'avv. CESARE GAY — Piazza Indipendenza 1 - ROMA (c/ c/ postale 1-7047) dietro l'invio di L. 20 e l'indicazione della n/ rivista.

IL PROGRESSO RELIGIOSO

RIVISTA BIMESTRALE DEL MOVIMENTO CONTEMPORANEO

DIRETTA DA MARIO PUGLISI

Religione come Grazia

*Io dico all'anima — mia profonda —
dissima — s'altra l'opprime — greve
d'incanti, — profonda, estranea:
Taci ed attendi.*

*E se nel buio — dov'ella brancola,
— una domanda, — ecco, imbarazzala:
Attendi e ascolta.*

*E se fiorisce — dal turbamento —
vaga armonia — di pace insolita:
Ascolta e taci.*

RUDOLF OTTO.

I. *Il Trascendente.* — Religione in senso proprio è, come immagine parlata, relazione fra Anima e Dio. Anima e Dio additano il Trascendente, un campo, cioè, che, espresso sempre per immagine, sta al di là dell'esperienza, ossia della scienza fisico-matematica e sfugge perciò ad ogni esame con i mezzi e metodi della scienza stessa, e non può essere concepito in verun modo dall'intelletto. Sul Trascendente non hanno presa le forme della sensazione e le categorie del pensare, nè tampoco le idee di « mezzo » e « scopo », dominanti soltanto nel campo terreno.

Pertanto si sottrae all'intelletto ogni possibilità di fare una qualche dichiarazione nei riguardi del Trascendente: è senza attributi.

E neppure è dato all'intelletto parlar dell'essere del Trascendente, come immagine, perchè non si può concepire un essere senza spazio e senza tempo. Ma « Grazia » concede talvolta che i densi veli siano impercettibilmente rimossi, sicchè apparisca un tenuissimo bagliore quasi di lontana stella, riflettentesi su acque tranquille in una notte profonda. Se questo miracolo avviene, l'intelletto si sforza, con ardore e pur senza riuscirvi, di balbettare, in linguaggio terreno, qualcosa del superumano, per rappresentare con terrene immagini il superterreno.

E permesso ad anime specialmente graziate testimoniare il miracolo mediante immagini e parole sempre nuove, ed il nostro tempo aspetta, con ardente desiderio, un veggente, il quale, in suoni fin qui mai uditi ed in forme fin qui mai vedute, attesti il trascendente.

Le parole e le immagini sono elaborate dall'intelletto, da millenni,

nel modo più sottile; e per siffatto lavoro dell'intelletto sono andati via via formandosi sistemi di pensiero e d'immagini, sempre, però, una volta di più dimenticando che d'immagini si tratta e non di realtà. In una relazione l'insufficienza delle immagini e delle parole è subito in particolar modo avvertita: dove impera il Trascendente sempre governa una ricchezza, una sovrabbondante molteplicità che opprime l'anima umana, rendendola tormentosamente ansiosa; molteplicità che già da sè sola spezza l'angusta cornice delle immagini e si beffa dei simboli. E poichè, finalmente, ogni immagine ed ogni parola è inadatta al Trascendente, facilmente si scorge la scelta di parole e d'immagini contraddicentisi per lo stesso « oggetto », ed ugualmente falsa si manifesta ogni dichiarazione nel campo del Trascendente.

Rispetto al miracolo della « Grazia » le parole e le immagini dirette a rispecchiarlo, indicandolo, sono costantemente inanimate, rigide, fossilizzate; anzi, ombre vanescenti. Non anno se non una significazione secondaria e traslata. Quanto più tempo è passato dalla rivelazione del miracolo, quanto più è stato intensivo, nel corso dei tempi, il lavoro ed il rifacimento intellettuale delle parole e immagini originali, tanto più aumenta il carattere d'inanimazione e d'irrigidimento, tanto più diminuisce l'idoneità delle parole e delle immagini che vorrebbero additare il miracolo.

Noi suddivideremo il Trascendente in due gruppi d'immagini: Anima, cioè il Trascendente nell'uomo, e Dio, cioè il Trascendente fuori dell'uomo. Un ben ardito osare per colui che dalla rappresentazione dell'irraggiungibilità del Trascendente è oppresso e simultaneamente reso ansioso; ma irremissibile, d'altronde, quando s'imponga la necessità di provare a parlarne.

II. *Dio*. — Qui l'anima non può se non rabbrivire e tacere; qui la parola arretra. Illusione e miseria umana anno inventate sempre nuove figurazioni di Dio, ideate per Lui nuove qualifiche. Ma nessuna immagine, nessun attributo mai giunsero a dar di Lui la più vaga idea: *si Deus concipi posset, non esset Deus*. Solamente in contraddizione a tal principio è da dirsi che Dio non è nè buono nè cattivo, nè giusto nè ingiusto, nè qui nè là, nè onnisciente, nè onnipotente, nè onnipresente. Che non è nè unità, nè pluralità, nè totalità; non è persona e neanche superpersona, facendo anzitutto ben risuonare che nei riguardi dell'attività di Lui, le umane concezioni di mezzo e di scopo sono assolutamente inapplicabili. Dio è il « tutt'altro ».

Innanzi a questi pensieri l'anima s'immodestisce in profonda umiltà, non à più motivo di perdersi a raffinar teodicee, che altro non rappresentano se non creazioni dell'umana arroganza; anche rinunzia interamente a poetare su le divine vie di salvezza, le quali attribuiscono a Dio soltanto meschine considerazioni di giustizia umana; e pur di-

simpara a braccare, nei fatti del mondo e nella stessa propria sorte, le vie di Dio, in virtù delle quali la sapienza umana va spacciandosi come divina.

III. *Anima*. — Al campo infinito dell'anima noi dobbiamo imporre dei limiti per farci completamente capaci di parlarne; limiti che cercheremo di fissare quasi tracciando linee costruttive e distinguendo, per vie d'immagini, le sfere del sentimento, dell'intelletto, della conoscenza dell'io, e pur quelle di ciò che è estetico, etico, religioso.

Queste sfere dell'anima hanno, quali parti del Trascendente, una vita propria; tuttavia, anche il mondo, cioè tutto ciò che non è Trascendente, tutto il mondo fisico di che il corpo fa parte, è, ininterrottamente, una fortissima azione su le singole sfere, mentre poi anche fra le sfere medesime sussiste un vicendevole influsso.

Non devesi far qui descrizione veruna del sentimento, della volontà, dell'intelletto, della conoscenza dell'io, essendo, questo, grave compito della psicologia. Solamente ci proveremo d'accennare, così a tastoni, le qualità delle altre tre sfere.

La sfera estetica, quella etica e religiosa assumono un singolare atteggiamento non solo perchè assolutamente sottratte all'influsso della volontà e dell'intelletto, ma anche perchè l'avvertire vibrazioni in queste sfere non è lecito all'intelletto, data la natura del tutto individuale delle vibrazioni stesse. È Grazia speciale se vien concesso che vibrazioni di queste sfere tocchino l'intelletto originandovi immagini, che tentino di riflettere il miracolo della Grazia.

A) *La sfera estetica*. — La creazione dell'opera d'arte sta nell'ineffabile vibrazione della sfera estetica dell'anima; vibrazione priva di forma all'occhio umano. V'è Grazia se è permesso che raggi di cotesta vibrazione penetrino l'intelletto e vi suscitino, come un lampo, secondo la qualità dell'artista, rappresentazioni di parole, di pensieri, di forme plastiche, di tonalità, d'incarnazioni sceniche. Contemporaneamente si risvegliano, nella sfera del sentimento, non pure sensazioni d'intensa inquietudine ma ben anche di beatitudine, di felicità inesprimibile. Per quanto le rappresentazioni che si sviluppano nell'intelletto, per via di questo « fatto di vita » della sfera estetica, siano troppo inferiori, perchè inanimate e inadeguate e su tale sviluppo influiscano, in forte misura, e individualità e cultura e stato d'animo dell'artista, anche in misura più larga si verifica la differenza, quando ciò che l'intelletto ha concepito debba essere sottoposto alle leggi di lingua o di forma, od incontri la resistenza della materia, come nella pittura, nella scultura e nella musica; ovvero quella della personale insufficienza, nelle incarnazioni sceniche.

La decisiva caratteristica dell'opera d'arte consiste nella Grazia dell'incanto, atto a produrre nella sfera estetica di altre anime ed

anche, più tardi, in quella dell'artista stesso, vibrazioniche di nuovo per Grazia tocchino l'intelletto. L'intuizione avviene nella specie e nelle forme imposte dall'opera d'arte, sicchè si ripetono le resistenze della materia dell'individualità anzidette. E l'effetto si ripercuote su la sfera del sentimento. Unicamente per tale via nella quale l'opera d'arte è, diremo così, nuovamente creata per vibrazioni della sfera estetica dell'anima, un altro può giungere ad una *viva* relazione con l'opera d'arte e veramente intenderla; l'intelletto non è assolutamente in grado d'arrivare a tale concezione, perchè non può addentrarsi nel Trascendente, e non può occuparsi dell'opera d'arte se non come di un dato, secondo le leggi della scienza naturale e fisico-matematica. Le vibrazioni determinate nella sfera del sentimento sono capaci di valere quali intermediarie nell'opera d'arte, soprattutto perchè di un genere vago, e perchè non posseggono una forma riservata alle manifestazioni d'arte vissuta.

Come bello artistico noi intendiamo queste immagini d'arte, le quali anno in sè, per Grazia, l'*incanto* di far nascere nella sfera estetica delle altre anime i summentovati fatti di rinnovata creazione. Anche negli oggetti, nei fenomeni della natura è insito tale incanto di Grazia. E per essi abbiamo il bello naturale, le cui rappresentazioni, nate nell'intelletto, sono più libere, più indefinite, di quelle suscitate dall'opera d'arte; ma è specialmente su la sfera del sentimento che il bello naturale agisce fortemente.

B) *La sfera etica*. — Sempre quando nel sentire, nel pensare o nel volere, si prepara o avviene un cambiamento, simultaneamente, con una rapidità che non teme nè influssi nè ostacoli, si effettua una vibrazione nella sfera etica dell'anima. Questa vibrazione tocca per Grazia l'intelletto e lo spinge senza dilazione a concezioni assolutamente precise, inderogabili. Senz'essere voluto e senz'essere cercato, quasi sempre non desiderato, come il giudizio di un tribunale inesorabile, infallibile, inaccessibile, si manifesta allora nell'intelletto il comandamento etico. All'uomo rimane la scelta d'obbedire o no al comandamento. Ma, per quanto suoni assurda l'affermazione, è Grazia se viene permesso alla volontà di scegliere l'obbedienza.

Noi chiamiamo buono ciò che il comandamento etico prescrive, cattivo ciò che al comandamento stesso va contro. Nel comandamento etico può trovare la volontà di Dio solo colui che non arretra innanzi all'attribuire a Dio una volontà.

La disobbedienza al detto comandamento à un influsso immediato, istantaneo, su la sfera del sentimento; vi causa, per lo più, vibrazioni d'inquietudine, d'insoddisfazione, di vergogna capaci di crescere tanto e poi tanto di forza, secondo l'individualità dell'uomo, fino a metterne a repentaglio l'esistenza. In individui di ben diverso carattere possono, in apparenza, preventivamente intervenire vibrazioni di

difesa contro simili effetti della disobbedienza ; sentimenti che a mo' di cupa impenitenza, indifferenza ostentata, dispettosa ostinazione, sostituiscono momentaneamente i naturali impulsi, che però sono soltanto sospinti e non rimossi, e aspettano la loro ora.

Dai comandamenti etici, intuiti per grazia in caso singolo, si possono trarre norme generali. Rinuncia assoluta d'ogni proprio desiderio e volere in favore degli altri ; la completa dedizione del proprio io al prossimo. Sono queste le norme più importanti e supreme per la relazione dell'anima verso altre anime e verso il mondo. Da questo comandamento di sacrificio e di carità nasce la necessità di umile sottomissione a chicchessia nelle relazioni interiori ed esteriori, e principalmente, a chi sia, a torto od a ragione, disprezzato dall'umanità ; la necessità della volontaria rinuncia ad ogni richiesta di stima altrui ; la necessità del disprezzo della propria persona fino all'annientamento di se stesso a prò degli altri ; la necessità di soffrire con gioia ogni specie di disprezzo e d'ingiustizia altrui, la necessità di ricambiare con la massima carità i torti ricevuti. Dal comandamento di sacrificio e di carità nasce, infine, pur la necessità d'essere casti, poveri e sobri.

Tutto ciò apparisce, a prima vista, impraticabile. Ma la difficoltà sta non nelle necessità anzidette, bensì in quanto l'anima non voglia ascoltarle e tanto meno praticarle. E, d'altronde, una vita comune degli uomini, in una cerchia ristretta o in una più ampia, non è possibile se non alla stregua delle predette necessità, e solamente partendo da esse è dato risolvere le difficili crisi economiche, sociali, politiche, onde, in oggi, tutta l'umanità è oppressa. Le più spirituali e, apparentemente, più praticabili teorie e riforme nel campo sociale, economico e politico, in tanto restano senza risultato in quanto i singoli non sono disposti a sottomettersi al comandamento di sacrificio e di carità con salda volontà e senza riserve. E poichè qualsiasi riforma di qualsiasi comunità deve trarre origine dal singolo, essendo sua indispensabile base la riforma etica, ciascun riformatore à l'obbligo di cominciar da questa e precisamente e prima di tutto e senza i minimi riguardi, dalla propria persona.

Il comandamento etico, intuito dall'anima nel caso singolo, può talvolta trovarsi in conflitto con le leggi imposte da Stati o da altre comunità e la cui obbedienza sia, con tutte le forze, voluta. In tal conflitto il comandamento etico deve avere, senza dubbio, la precedenza. Naturalmente allora il singolo è costretto a soffrire le più aspre misure di queste organizzazioni di forza, con la sola speranza che, secondo il progresso etico della maggioranza de' componenti, tali comunità abbiano a mutare le leggi.

Siffatta opinione sul menzionato conflitto può, dapprima, sorprendere. Ma quando si parta da un esame spregiudicato dell'essenza e

scopo di siffatte comunità, esame che qui non può aver luogo, la sorpresa si attenua.

Mentre queste formazioni traggono origine dalla lotta per la vita, particolari relazioni fra anime e anima creano unioni molto più elevate. Come ogni relazione fra anime, pur tali unioni sono sottoposte al dominio del comandamento di sacrificio e di carità. Ma la particolarità consiste in quanto, per Grazia, si producono vibrazioni nella sfera del sentimento assolutamente indipendenti dalla volontà e che si appalesano quali vitalissime sensazioni di spirituale unione. Del resto ogni relazione d'anima ad anima è di una piacevolezza tutta propria e unica, in costante movimento e mutevolezza continua; in che pur si manifesta la straripante molteplicità del Trascendente. Le immagini svegliate nell'intelletto da coteste vibrazioni, come familiarità, amicizia, amore, sono soprattutto meschine, prive di contenuto e di vitalità. È, però, una iattura che la parola « amore » non sia unicamente riservata alle relazioni spirituali, mentre invece l'uso l'attribuisce anche a relazioni sessuali. Nelle relazioni spirituali, le sole degne della parola « amore », domina il pensiero del sacrificio che distrugge l'io. Nelle relazioni sessuali invece è l'egoismo che prende corpo, come nel campo più propizio per svilupparsi. Un abisso enorme si apre fra le due parti, coperto soltanto apparentemente da un ponte, in quanto la relazione spirituale può ma non deve, in casi speciali, far nascere quella sessuale e viceversa. In ogni caso mai le relazioni sessuali sono garanzia dell'esistenza di quelle spirituali. Quindi è deplorabile che con l'uso della stessa parola venga cancellata o resa troppo tenue la differenza essenziale fra le due relazioni. (1)

PAOLO NEFF

(1) La seconda parte di quest'articolo al prossimo fascicolo. N. d. D.

Nulla è più efficace alla unione e comprensione degli uomini fra loro, pur appartenenti a fedi diverse, quanto la reciproca sincerità. La vera pace non è quella che si ottiene con la soppressione di ogni differenza, ma con l'approfondire ciascuno la propria fede, per trovarvi quel fondo che è comune a tutte e che agli altri ci unisce.

CHANNING

Universalismo e Personalismo

Note sul problema escatologico

Le questioni escatologiche sono troppo importanti, sollevano ed implicano troppi problemi di carattere filosofico-religioso per poter essere trascurate da coloro che amano le cose dello Spirito, anche se si trovino al di fuori di qualsivoglia confessione. Siamo d'accordo che non si possa discutere di simili cose, di carattere essenzialmente teologico, col trasportarle senz'altro sul terreno della critica filosofica. Certamente si guarderà bene dal trattarne colui per il quale l'immortalità dell'anima umana è ancora un problema ben lungi dall'essere risolto, anzi, per essere ancora più espliciti, non potrà esserlo che ben difficilmente, non permettendoci i nostri organi sensorii di andare oltre il dominio del sensibile. Se però, per la finestra della morale, si riesce a rientrare nel dominio della metafisica dal quale ci si era allontanati per la porta della speculazione pura, e ciò sulle orme del pensiero kantiano, allora le cose assumono un aspetto ben diverso. Com'è ben noto, furono le considerazioni sui valori morali che fecero ritornare il Kant sulla strada maestra della fede nell'immortalità dell'anima, del libero arbitrio e della sanzione finale, strada che non gli fu possibile battere entro i termini della conoscenza normale. Oltre detti valori, non possiamo peraltro esimerci dal far pesare sulla bilancia il sentimento e il bisogno religioso che agitano fortemente molti animi inducendoli a risolvere in senso teistico-spiritualistico le questioni sulle ultime cose o, per lo meno, autorizzando in essi una fiduciosa attesa in nuovi elementi capaci di risolverle in una maniera conforme alle loro aspirazioni.

Agli effetti della critica filosofica, dovremmo fermarci qui: non saremmo tenuti ad andare avanti, poichè la credenza nel trascendente acquistata con fattori situati al di fuori delle categorie conoscitive non può darci che immagini tratte da quello stesso dominio del sensibile che intenderemmo oltrepassare. Ad ogni modo quando o con l'uno o con l'altro argomento si sia giunti a bandire quei dubbî sull'ultraterrestre che sono consoni con la natura umana finita, sorge allora imperioso il problema della modalità della sanzione finale. Benchè quest'ultimo non si possa considerare che come posteriore in ordine al problema dell'immortalità, e logicamente non si debba discutere del primo che quando siano state rese ben salde le fundamenta

del secondo, pure — se si osservi attentamente — la priorità logica del secondo sul primo non può impedire di pensare che nel concetto della sanzione è racchiusa la giustificazione, quasi direi la ragion d'essere dell'immortalità personale. Il ponte di passaggio fra l'una e l'altra è senza dubbio la libertà che assume il significato profondo, per l'individuo finito, di responsabilità per le proprie azioni. Ognuno è libero di scegliere la via che più gli aggrada, in altre parole, ciascuno ha la possibilità di progredire o di decadere spiritualmente, ma a nessuno è concesso di far sì che l'agire in opposizione alla morale ordinaria e il resistere al sentimento religioso possa dar luogo all'arricchimento dello spirito, e viceversa. Con ciò non intendo farmi assertore della teoria del libero arbitrio incondizionato. Le circostanze che determinano un individuo finito a scegliere di agire in una maniera anzichè in un'altra, sono certamente numerose (fra queste è da annoverare in prima linea il fatto di essere l'uomo un'individualità finita), ma ciò non reca affatto pregiudizio alla questione della responsabilità come conseguenza d'un atto liberamente voluto, quando l'individuo che compie sia conscio, già prima di compierlo, che apporterà danno a sè stesso come essere spirituale. La responsabilità cresce a misura dell'incremento delle facoltà spirituali dell'ente stesso. Chi non è in grado di fare una certa distinzione, sia pure in modo grossolano, tra il sensibile, fenomenico, transeunte, e l'ultrasensibile e spirituale? Chi, fra gli uomini, non è in grado di procurarsi, con un po' di buona volontà, la chiara visione di questo semplice fatto: la ricchezza è transitoria, la virtù è eterna, ragione per cui lo spirito individuale non deve rivolgere i propri conati all'acquisto della prima, ma a quello della seconda? Chi non comprende la responsabilità di colui che, avendo una tal quale nozione dei beni attinenti allo Spirito (eterni), può giudicare cosa buona il rimanere attaccato a ciò che riflette il mondo dei sensi (di ciò che non dura)? Il nostro ragionamento non si aggira in maniera particolare sullo spinoso problema della libertà, ma intende sin d'ora mettere in evidenza l'importanza di quello della sanzione, e come questa sia « connaturata » all'azione morale. Se la morale non è « flatus vocis », esiste responsabilità, e se esiste responsabilità esiste sanzione. Da ciò si può arguire facilmente come i tre problemi dei quali abbiamo parlato — libertà, immortalità, sanzione finale — si sostengano reciprocamente, formino anzi un trio indissolubile.

Quanto sopra sia detto come preliminare del nostro discorso, e quale giustificazione di un argomento che oggi potrebbe sembrare anacronistico, non intraprendibile da spiriti nutriti di critica e, ad ogni modo, di scarso interesse anche per gli studiosi di materie filosofico-teologiche.



Esaminiamo un po' la dottrina della salvezza universale, che, com'è noto a chi non sia affatto digiuno di questi studi, fu nei primi secoli del Cristianesimo sviluppata da Origene con la sua « ἀποκατάστασις » secondo la quale anche l'angelo ribelle, caduto nell'abisso dalle regioni della luce insieme col suo corteggio angelico, dopo la disfatta inflittagli da Michele, sarà infine salvato e reintegrato nel suo primitivo stato di angelo di Dio.

Come fa osservare il Petavel, bisogna distinguere tra « universalismo assoluto » e « universalismo condizionato », sebbene la seconda denominazione sembri racchiudere in sé una contraddizione. Il primo afferma che ognuno, per quanto gravi possano essere i suoi peccati, sarà in ultimo immancabilmente salvato. Il secondo rappresenta una specie di via di mezzo tra l'universalismo propriamente detto e la dottrina dell'immortalità condizionata. Secondo questo, nessuno potrà essere salvato contro la propria volontà, ma d'altra parte il Cielo non è così chiuso da non potersi riaprire nel caso che la volontà del peccatore ostinato finisca poi per piegarsi, dopo essere stata così a lungo ricalcitante. In altri termini, l'universalismo cristiano, che sarebbe appunto il condizionato, lascia uno spiraglio aperto per un possibile ravvedimento del peccatore, comunque lontanissimo questo possa essere, ma senza pregiudicarne la libertà.

La dottrina della salvezza universale, come venne concepita da Origene, non è afferrabile nella sua intima essenza quando non si abbia in mente lo spirito di reazione che agitò profondamente l'animo del grande apologeta cristiano nella polemica ch'egli ebbe contro il pagano Celso. È noto che quest'ultimo si era lasciato andare ad espressioni vituperose contro la religione di Cristo che spaventava le menti dei semplici con terrori chimerici. Origene si appellò allora alle Sacre Scritture per quanto si riferisce alla soppressione del male o alla pacificazione universale, il che lo portò, per spirito di reazione, all'idea opposta della conversione finale di tutti i peccatori e, per conseguenza, anche del massimo peccatore Luciferò. Questa redenzione generale dal peccato è del resto assai più conforme allo spirito cristiano di quanto non lo sia la dottrina opposta dell'eterna dannazione di una parte delle creature, sebbene tocchi in più punti l'ardua questione del libero arbitrio nel senso che, con essa, si viene in certo qual modo ad ammettere che la libera volontà dell'individuo di persistere per sempre sulla strada del male possa un giorno giorno essere vinta, annullata. Un simile ottimismo sarebbe immorale, secondo i teologi condizionalisti, e questo per il motivo più sopra accennato della soppressione della libertà, mentre la morale cristiana si basa essenzialmente, com'è noto, sul libero arbitrio individuale di

stare con Dio o con Mammona. Esso sarebbe inoltre in opposizione con la lettera e lo spirito della Bibbia, benchè, come abbiamo detto, Origene, nella sua requisitoria contro Celso, prenda il Vangelo come punto d'appoggio per la sua teoria.

Coloro che parteggiano per la salvezza universale contro l'immortalità condizionata rispondono ai veementi attacchi dei condizionalisti col fare rilevare che, se si ammette l'annichilamento dei peccatori, riesce poi assolutamente inesplicabile, per la nostra mente, come e perchè la Divina Sapienza abbia dato a degli esseri un'esistenza ch'Essa « preconosce » di essere poi obbligata a ritogliere (la prescienza di Dio non reca pregiudizio alla libertà della creatura per le ragioni tante e tante volte invocate dai teologi, specialmente cattolici, e sulle quali non è ora il caso di tornar sopra). Se in termini umani è possibile e comprensibile l'azione fallita, l'attività infruttuosa, sotto l'aspetto divino le cose cambiano! La caduta dell'uomo, la distruzione della creatura, implicano l'impotenza, la fallibilità di Dio, la qual cosa è, come si può ben comprendere, inammissibile.

A tale ragionamento i condizionalisti ribattono che Dio ha dato l'esistenza non a dei peccatori, bensì a delle creature capaci di scegliere tra il bene e il male. Ora, se la volontà di queste insiste costantemente per battere la strada cattiva, se esse insomma vogliono perdersi ad ogni costo, malgrado che le vie del Bene siano sempre aperte davanti a loro, possiamo noi invocare l'imperfezione dell'opera divina come causa della perdizione di esse? Dio avrebbe insomma creato l'uomo non immortale, ma « candidato » all'immortalità, inquantochè quest'ultima, nella teoria universalistica, perderebbe il suo carattere morale di bene da raggiungersi con sforzo. Se tutti saranno infine immancabilmente salvi, vuol dire che il destino di tutti è fissato sino dall'inizio, e la perfettibilità, l'ascensione al Bene attraverso la possibilità della caduta volontaria nell'abisso del male, infine, i mezzi stessi per l'ascensione — dolore e grazia —, diverrebbero dei giochetti da ragazzi.

I teologi cristiani ortodossi si manifestano, a parole, press'a poco nello stesso ordine d'idee dei condizionalisti per quanto si riferisce alla questione del libero arbitrio, che verrebbe in tal modo ad esser messo in pericolo dalla teoria della salvezza universale (l'oratoriano Gratry, per esempio, non mancò di far sentire al riguardo la sua autorevole parola), ma, come abbiamo accennato nel caso della famosa controversia tra Origene e Celso, essi vengono infine a negare quella libertà di cui si mostrano sì gelosi, e ciò con l'andare nell'eccesso opposto, ossia con l'ammettere la dannazione eterna dei peccatori. Ma la dannazione degli ortodossi non è — si obietterà — universale, come la salvezza degli universalisti: essa è, com'è noto e com'è naturale, limitata ai peccatori ostinati, a coloro che, secondo il condi-

zionalismo, dovrebbero infine essere annientati. Se, da un punto di vista — dirò — generale, l'obbiezione è giusta, non per questo la teoria della libertà rimane meno intaccata.

Il libero arbitrio nell'ortodossia cristiana è ristretto, è vincolato dalla brevissima durata della vita terrena: in questo caso l'uomo è da raffigurarsi come sull'orlo di un precipizio. Egli è libero di gettarvisi o di non gettarvisi, ma precipitato ch'egli vi si sia, non è più in facoltà di ritrarsi, e deve forzatamente percorrere la traiettoria della caduta. Vi è di più: la dottrina teorica escatologica dell'universalismo accamperebbe i suoi diritti come dottrina di carattere esoterico, basandosi sull'insegnamento origeniano, secondo il quale la credenza nell'inferno perenne era un « salutare errore », adattissimo ad incutere paura al peccatore e determinarne la conversione. Ma ognuno sa come l'esoterismo, l'insegnamento segreto proprio delle religioni orientali, non sia d'accordo con lo spirito democratico del Vangelo Cristiano, ed è su ciò che i condizionalisti insistono, anche per mostrare la parentela della — secondo loro — falsa dottrina universalistica con le religioni non cristiane.

L'insostenibilità dell'universalismo apparirebbe evidente specialmente nell'epistole paoline. Paolo piange infatti su coloro che saranno irremissibilmente perduti, su coloro il cui Dio sta nel ventre. Tutti gli scritti dell'Apostolo parlano di pazienza e di misericordia infinite di Dio verso le creature peccatrici, ma ciò non reca per nulla pregiudizio al carattere non costringitivo, eminentemente libero, dei rapporti di subordinazione che intercedono tra il Creatore e la creatura.

Basandosi poi sull'analogia, i partigiani dell'immortalità condizionata assicurano che la facoltà che l'uomo possiede di togliersi la vita suggerisce alla mente la possibilità del suicidio dell'anima. Se all'uomo è dato di sciogliere i legami che vincolano la di lui anima al corpo terrestre, perchè — si domandano i condizionalisti — non potrebbe egli, di sua spontanea volontà, estinguere tutto sè stesso per una sorta di fuoco interno, press'a poco come la candela lentamente si strugge?

Platone, contro il quale i condizionalisti appuntano di preferenza i loro strali per avere le sue teorie dato « vital nutrimento » all'universalismo, sembra che, ciò nonostante, possedesse una concezione abbastanza esatta dell'estinzione o dissipazione dell'anima, allorché nel Fedone fa dire a Socrate dell'anima che « ἀπαλαττομένη τοῦ σώματος εὐδὺς διαπεφύσκειται καὶ ἀπόλωλεν (1). Non dice egli anche che ἐπειδὴν ἀπαλλαγῇ (l'anima) τοῦ σώματος οὐδαμοῦ ἔτι ἤ, ἀλλ' ἐκεῖνῃ τῇ ἡμέρᾳ δια-

(1) Platone, *Fedone*, 29.

φθείρηται τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθάνῃ» (1)? Questa graduale estinzione dell'anima, questa perdita progressiva di vita è definita dai teologi condizionalisti, tra i quali primeggiano il White e il Petavel, come diminuzione graduale delle facoltà dell'«io» individuale, ed estinzione della facoltà madre di tutte le altre. Se esiste una vita spirituale — asseriscono i condizionalisti — non può non esistere anche una morte spirituale, una cessazione della coscienza. Se si vuol compenetrare il vero e genuino spirito del condizionalismo, di quello professato dai maggiori esponenti della corrente stessa, non bisogna mai perder di vista questa morte spirituale o seconda morte, come perdita graduale di vita per il peccato. Soltanto quest'ultimo è causa di morte.

Se non si tien bene in mente quanto sopra e si ammette l'intervento di altri fattori meno attinenti alla vita dello Spirito, si cade allora nel materialismo. L'accusa di materialismo mossa dai teologi ortodossi agli eretici condizionalisti, non è un fatto nuovo per gli studiosi di queste materie: ad esempio il Cocorda, quasi cinquanta anni or sono, allo scopo appunto di difendere la dottrina condizionalistica dall'imputazione di materialismo, mossale in ispecial modo dai teologi cattolici, lasciò ai posteri un libro dal titolo: «L'immortalità condizionata e il materialismo» (2), in cui fa rilevare l'enorme differenza tra i due. Del resto tale differenza è cosa evidente, anche se qua e là possano apparire delle analogie, principalmente pel fatto che entrambi ammettono, sia pure in modo diverso, l'annientamento dell'anima, il che è inammissibile, secondo la metafisica della Scuola, poichè l'anima, semplice e spirituale, è indistruttibile. Non è qui il caso di prendere in esame tale questione: per ora ci basti rilevare che il condizionalismo ha ragioni da vendere contro chi gli muove l'accusa di materialismo. Tale accusa — esso afferma — è infondata, quando si pensi che per i materialisti l'annientamento dell'essere è considerato come il portato di una necessità di natura (le coscienze saranno distrutte con la cessazione delle funzioni organiche, poichè le prime dipendono dalle seconde), mentre la possibilità di distruzione dell'«io», ammessa dai condizionalisti, è una specie di «suicidio» morale, progressivo, dell'anima. In altri termini, i materialisti non credono e, in base alle loro teorie, non possono ammettere la possibilità della non dissoluzione dello spirito, quando avvenga la dissoluzione degli elementi che compongono il corpo (dato che il principio pensante è in diretta dipendenza dall'organismo fisiologico), mentre per i con-

(1) Platone, *Fedone*, 14.

(2) Oscar Cocorda, *L'Immortalità condizionata ed il materialismo*, Torre Pellice, 1883.

dizionalisti la morte è conseguenza di un disordine morale, ossia — come fa bene osservare il Cocorda — « non è un fatto naturale, anzi è antinaturale, è quanto vi ha di più contrario alla natura, perchè è l'opposto della vita. Se la morte è diventata legge anch'essa, è in via secondaria e accidentale. Essa è il frutto e il salario del peccato » (1).

I condizionalisti, a testimonianza della verità della loro dottrina, prendono a prestito delle immagini dal Vecchio e dal Nuovo Testamento. Che cosa sono i « vermi », il « fuoco », i rami dell'albero rotti dalla tempesta, ecc. se non immagini bibliche a conforto della loro dottrina d'immortalità condizionata? L'anima che pecca sarà distrutta — dice Ezechiele —. O, come afferma S. Paolo nell'Epistola ai Romani: « Stipendia enim peccati, mors » (2), mentre in un altro punto l'Apostolo è ancor più esplicito: « Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis » (3).

La distruzione finale dei peccatori, la quale avverrebbe mediante quell'elemento di distruzione ch'è il « fuoco » (fuoco eterno, consumazione graduale dell'anima) a cui è fatta allusione in numerosi passaggi della Scrittura, sarebbe, secondo il condizionalismo, una permanente confutazione dell'errore delle ortodossie confessionali cristiane che, attraverso alterazioni di versioni — delle quali non è qui il caso di ricercare la genesi — hanno sostituito l'arbitrario « pene eterne » a « punizione eterna », il che ci trasporta in un ordine d'idee tutto diverso. Come fa notare il Petavel nella sua opera « Il Problema dell'Immortalità », la parola « eterno » qualifica un atto, e l'eternità non è l'attributo, bensì il risultato dell'atto. Esso dinota quindi la perpetuità dell'effetto prodotto dall'atto o dall'agente. Nota pure che l'espressione « pene eterne » non è biblica. Contro questo vi sarebbero inoltre motivi di carattere filologico a sostegno della tesi condizionalistica. La parola greca « κόλασις » significa, come sappiamo, gastigo, parola che vorrebbe dire punizione per mezzo di privazione, ciò che si accorda anche con la definizione che Henri Estienne, nel suo « Thesaurus », dà della parola latina « castigatio » quale sinonimo di « amputatio ». La punizione eterna s'identifica dunque con quella che vien chiamata seconda morte, la quale può esser definita secondo l'avviso dei teologi più autorevoli, come separazione definitiva dell'anima dalla sorgente di vita che è Dio, ossia annientamento di essa anima.

(1) Oscar Cocorda, *op. cit.*, pag. 100.

(2) S. Paolo, *Rom.*, VI. 23.

(3) S. Paolo, *Rom.*, VIII, 13.



Come abbiamo accennato in principio, il problema della sanzione finale è così importante che l'impostazione che ad esso si dà, o su basi universalistiche o condizionalistiche, fa sì che anche il problema dell'immortalità personale venga ad esser posto sopra un terreno piuttosto che sopra un altro. Le conseguenze teoriche e pratiche che si ricavano da un'interpretazione della sanzione finale in uno dei due modi precitati sono tali da modificare la visione dell'Essere, le considerazioni sulla morte, sulla sopravvivenza e sull'immortalità dell'anima.

La metafisica si trova nel mezzo alla logica-gnoseologia e alla morale. La risoluzione del problema della conoscenza in un senso anziché in un altro dà luogo ad una concezione metafisica in termini analoghi. Parimenti l'ordine morale delle cose — e questo comprende in prima linea la questione del libero arbitrio e della sanzione — finisce senza dubbio con l'agire, per così dire, a ritroso sul problema metafisico dell'immortalità dell'anima, e col gettare qualche luce su questo. Com'è naturale, questa discussione non ha ragione d'essere che per colui che almeno in linea di principio, o vagamente, o come semplice possibilità, ritiene che sussista una corrispondenza nel reale di ciò che forma oggetto del sentimento e dell'esperienza religiosa dell'uomo. In altre parole, la trattazione si agita sopra un piano teologico, ancorchè si possa dare ad essa uno svolgimento di carattere logico.

Le obiezioni dei condizionalisti si fondano segnatamente, come abbiamo visto, sulla questione della libertà. Se il destino di noi tutti è di essere salvati, sia pure con l'alternativa della caduta e del risollevaramento, la libertà nell'individuo di scegliere la via della perdizione anziché quella della salvezza dove se ne va a finire? L'universalista, sotto un tale aspetto, non potrebbe che essere fatalista per quanto ottimista. L'universalismo è certamente un ramo cresciuto e sviluppatosi sul tronco platonico, ma — osservano i condizionalisti — esso si trova, come numerosi altri punti del pensiero di Platone, in opposizione coi dati dell'esperienza e con l'analogia. Per esempio è senza dubbio in opposizione con l'analogia che si potrebbe istituire tra esso e il principio darwiniano della « selezione naturale ». Infatti dappertutto è facile vedere come in natura sia condizione essenziale della vita la sopravvivenza del più forte, e come l'evoluzione avvenga — è vero — per avanzamenti, ma anche per retrogressione e degenerazione di alcune specie e individui. Anche i tipi superiori, per mancanza di cultura, ritornano al tipo primitivo; e, come fa notare il Petavel, il sonno quotidiano rappresenterebbe una sorta di minaccia di ritorno a quello stato inconsciente dal quale l'uomo è emerso.

Quest'analogia, peraltro, non è tanto felice, poichè è noto che noi possiamo p. e. emettere un giudizio sul sonno soltanto quando siamo svegli, e allo stato di veglia ci ricordiamo presumibilmente soltanto di una piccolissima parte, per giunta in modo frammentario e confuso, dei fatti della vita normale.

Non possiamo perciò senz'altro affermare che esiste un sonno incosciente, sebbene possa sembrare così alla mente posta fuori della possibilità attuale di sensazione e percezione durante il sonno, ossia alla mente dell'individuo sveglio.

È vero inoltre che a sostegno della tesi condizionalistica si sono manifestati d'accordo, se non proprio in maniera esplicita, almeno in maniera da rendere il condizionalismo conciliabile col loro pensiero filosofico, alcune personalità illustri nel mondo del sapere filosofico, scientifico e letterario. Tra i filosofi moderni che nella storia del pensiero si sono conquistati un posto considerevole, è da fare particolare menzione del Renouvier e di alcuni dei suoi seguaci neocriticisti, specialmente del Pillon. Secondo il Renouvier, alla dottrina dell'immortalità condizionata si può ascrivere il merito d'avere reagito, da un lato, contro le diverse tendenze panteistiche e, dall'altro, d'aver posto un riparo a quella specie di demoralizzazione causata dall'instabilità delle idee di vita, libertà, sanzione, ecc. E su questo tono si sono espressi altri filosofi come lo Schelling, il Lotze, il Secrétan, dei volgarizzatori come il Flammarion e il Quinet, nonché dei letterati e poeti come Victor Hugo.

Gli universalisti, anche se il libero arbitrio venga a trovarsi in pericolo nella loro dottrina, e questa non abbia, come quella dei loro avversari, il conforto proveniente da alcuni punti della Scrittura, hanno tuttavia delle obbiezioni di non scarso rilievo da opporre ai condizionalisti. Obbiezioni che se non sono atte a rafforzare notevolmente le loro teorie, pare riescano a mettere in serio pericolo quelle dei loro oppositori. Prima di tutto può la libertà umana, che sarebbe — come ripeto — il terreno più solido per la difesa della teoria condizionalistica, essere considerata sotto un aspetto così assoluto come la riguardano i partigiani dell'immortalità condizionata? È bensì vero che il libero arbitrio, concesso da Dio agli esseri coscienti, è il segno dello Spirito, ma non bisogna dimenticare che l'uomo o, per esser più precisi, gli spiriti individuali danno luogo alla divina armonia, come cellule dello stesso corpo divino. I loro atti intelligenti sono determinati dalla loro volontà, ma questa loro volontà, come anche la loro intelligenza, sono « finite », ossia debbono essere riguardate, non da un punto di vista universale, bensì da quello della cellula, dell'individuo che sente, che intende e che vuole. Universalmente parlando, tutte le intelligenze e tutte le volontà, comunque esse siano orientate, formano necessariamente un tutto armonioso, altrimenti

l'opera di Dio non sarebbe più degna di lui ! I condizionalisti potranno obbiettare che se si vuole che un'orchestra cammini a perfezione, non debbono esservi deficienze tra i singoli suonatori. Se ve ne sono, l'orchestra non è perfetta, e allora il buon direttore scatterà le parti deficienti in modo che non si abbia a deplorare la più lieve stonatura, sostituendole con altre più idonee ; ma questo perchè è possibile una tale sostituzione ! Nell'orchestra universale « ognuno » ha sino da principio il suo bravo compito da assolvere. In questa non potrebbe esservi soppressione di elementi già sussistenti, poichè, se ve ne fossero, bisognerebbe dichiarare « radicalmente imperfetta » l'opera di Dio. La sinfonia divina, a cui ogni essere porta il suo contributo, dev'essere necessariamente perfetta nel suo insieme, se ci si colloca sopra un piano teistico per la contemplazione delle cose. Ma l'imperfezione, il male fisico e morale, il dolore, si dirà. Non ci sovrastano essi di continuo ? Come non riconoscere che l'universo è, per così dire, materiato di male, se ogni giorno sperimentiamo i tristi effetti di questo ?

Siamo ben lungi dal disconoscere una cosa tanto evidente ; osiamo però dire, senza pretendere di risolvere un problema così arduo come quello del male, che quest'ultimo non può esistere che sotto un punto di vista particolare, individuale, finito. Il convergere tutta l'attenzione alla propria personalità, alla conservazione del proprio « io », significa, per l'individuo, stornare la propria attenzione da tutto il rimanente che contribuisce, al pari di esso, alla produzione dell'armonia divina di cui abbiamo parlato. È naturale che osservando le cose con la lente dell'« ego », e non con quella dell'« alter », veniamo a porci in posizione sempre più difficile per formarci un concetto il più adeguato possibile — naturalmente entro quei limiti che all'uomo non è concesso di oltrepassare — della collaborazione di tutti gli esseri all'attuazione del grande piano divino.

Il fare accentrare tutto a sè anzichè tutto a Dio, è certamente la causa precipua di ciò che noi chiamiamo « male », a cui sussegue quasi sempre il dolore che, sotto quest'aspetto, si potrebbe assumere a titolo di « espiazione ».

Il condizionalista, nella preoccupazione di salvaguardare il libero arbitrio, perde di vista che piano universale si svolge col contributo di tutti gli esseri, comechè tutti gli individui, e buoni e perversi, siano scintille del fuoco divino. Pitagora e Platone, i Neoplatonici e gli Gnostici dei primi secoli del Cristianesimo, il Cusano, il Böhme, il Bruno, il Campanella, il Leibniz riconobbero ciò, sia pure traendo conclusioni differenti da tale riconoscimento.

Vi sono poi difficoltà di non minore rilievo, le quali non militano certamente a favore della dottrina condizionalistica. Una di queste è

che se si ammette che l'anima sia stata creata « ex nihilo », sul che i condizionalisti sono — credo — concordi, non si può evidentemente assumere come punizione finale il ritorno nel nulla, un ritorno, cioè, al punto di partenza. Questo, senza tener conto dell'obiezione degli universalisti, secondo la quale il cattivo uso della libertà da parte della creatura, finirebbe col rendere più forte l'ostinazione nel « male operare », da parte del finito, che l'azione della Grazia, da parte dell'Ente Supremo. Gli spiriti, le cellule di questo grande organismo divino, sono probabilmente libere di procedere nel loro sviluppo per una via piuttosto che per un'altra, ma non bisogna naturalmente esagerare la portata di questa libertà ! Quest'ultima è naturalmente limitata al suo essere limitato e finito ; la libertà suprema non si trova che in Dio. L'auto annientamento della creatura significa infine il frustramento, la resa inutile dell'opera intelligente del « più » da parte della volontà e dell'azione del « meno » ; del « sostanziale » da parte dell'« accidentale ».

Il merito del condizionalismo consiste, secondo me, nell'aver portato un fiero colpo alla dottrina della dannazione eterna, e ciò con l'aver dato al gastigo supremo un'interpretazione più umana, più consona ai nostri sentimenti. E se è vero che « natura non facit saltus », diremo che la dottrina dell'immortalità condizionata rappresenta veramente un avanzamento graduale sulla dottrina escatologica di Agostino, di Bernardo e di Tommaso d'Aquino. Sul terreno condizionalistico sarà giudicata inammissibile l'affermazione di San Tommaso, nella sua « Somma teologica », « che gli eletti, esenti da torture, non saranno più animati da sentimenti di misericordia verso i dannati, perchè ammireranno la giustizia divina che li ha giudicati !

Ma non possiamo fermarci qui. Abbiamo notato in principio che esiste un condizionalismo mitigato chiamato « universalismo condizionato »: esso segna un passo in avanti sul condizionalismo ortodosso, come quest'ultimo rappresenta un progresso notevolissimo sull'escatologia tradizionale. Ma se abbiamo qui definitivamente abbandonato il regno di un Dio vendicativo, non siamo ancora penetrati nel tempio del Dio della carità. I concetti di libertà, di peccato e d'espiazione, affinchè corrispondano alle nostre aspirazioni spirituali e appaghino il nostro sentimento, vanno messi in relazione con le possibilità limitate dell'individuo finito. L'allargamento progressivo della spiritualità, l'arricchimento dello spirito con l'acquisto graduale di nuove forme intellettive, con l'irrobustimento della volontà, col raffinamento progressivo dei sensi esterni e del sentimento interno, condurranno senza dubbio a trovare il punto d'incontro tra due dottrine escatologiche, il cui contenuto apparisce alla nostra mente limitata e nello stato presente della nostra cultura filosofico-teologica, in antagonismo

irriducibile : dall'un lato, la grazia e la misericordia divina alle prese col libero arbitrio dell'uomo ; dall'altro, la libertà che sembra rendere inutile e vana una parte della sublime opera di Dio, il quale, nella Sua potenza, nella Sua giustizia e nel Suo infinito amore illumina di eterna luce le coscienze individuali, e fa sì che queste possano continuamente superarsi fino a sentirsi e riconoscersi elementi di un Tutto, microcosmi in uno stesso macrocosmo.

REMO FEDI

La vita è missione : scoprire, comprendere, conquistare intellettualmente il frammento della legge accessibile alle umane facoltà e tradurlo, quanto le forze umane consentono, in fatti, qui dove fummo posti. Noi dobbiamo tendere tutti e ciascuno a incarnare nell'umanità quella parte dell'eterno Vero che ci è dato d'intravedere, e convertire in realtà, su la terra, quanto del regno dei cieli, del concetto divino che s'agita nella Vita, ci è dato d'intendere.

La voce « Progresso » suona per noi non un semplice fatto di scienza e di storia, limitato a un'epoca, a una frazione, o a una serie d'atti dell'umanità, ma a un concetto religioso della vita : una legge divina, una suprema formula dell'attività creatrice, eterna, onnipotente, universale che continuamente si rivela nei grandi intelletti santificati dalla virtù.

MAZZINI

VITA E CULTURA RELIGIOSA

Associazione per il Progresso Morale e Religioso. — L'ultima conferenza nel marzo u. s. che à avuto luogo nei locali di Piazza Nicosia a Roma è stata fatta dal barone **Girolamo Comi**. Egli à trattato dell' *Immanenza dello Stato poetico*, avvincendo l'attenzione del folto uditorio per circa un'ora.

Alla conferenza seguiva, come di consueto, una discussione tra i soci, nella quale si aveva modo di illuminare quanto nella rapida ed elegante esposizione del conferenziere, aveva potuto dar luogo a raffronti con altre attività affini dello spirito, come quella religiosa.

Il 6 aprile parlava l'avv. **Guarnieri Ventimiglia** del *Pensiero e Sentimento religioso nella Vita*, trattenendosi in particolare su alcuni punti controversi e delicati della vita contemporanea, nel suo aspetto pratico. La discussione che ne seguiva à preferito perciò fermarsi su questi punti, lasciando da parte i problemi teorici e gli altri aspetti in cui pensiero e sentimento religioso si manifestano nella loro espressione più piena e caratteristica. La conferenza à dato luogo ad una discussione assai vivace ed istruttiva.

Degli *Effetti della Musica sul Corpo e su l'Animo* à trattato il Dott. **Roberto Assagioli** il 13 aprile. Dopo aver dimostrato che l'efficacia curativa della musica era ben nota e usata già nell'antichità e nel medioevo e che anche in tempi recenti ne sono stati apprezzati i benefici effetti collettivi e individuali, il Dottor Assagioli osserva che si è però sempre trattato soltanto di applicazioni alquanto generiche, occasionali, tendenti a mitigare dei sintomi morbosi.

Invece una vera e propria musicoterapia dovrebbe venir basata anzitutto sullo studio dei vari elementi della musica e sui loro specifici effetti psicofisiologici, poi dovrebbero venir studiati gli effetti dei vari pezzi musicali nei quali quegli elementi sono variamente accentuati e commisti. Inoltre, secondo il Dottor Assagioli, si dovrebbe determinare con cura lo stato psicofisico di ciascun malato, accertarne particolari bisogni, la speciale recettività all'influsso dei suoni, le preferenze individuali per i vari tipi. In questo modo si potrebbe costituire una vera e propria farmacopea musicale che dovrebbe usare in modo consapevole e con presunzione di buon esito determinati brani musicali, come si usano determinate medicine ed applicazioni fisiche per ottenere particolari effetti curativi.

Attualmente, à detto il conferenziere, l'uso delle radiazioni luminose ed elettriche, le quali non sono che vibrazioni di vario genere, si rileva sempre più efficace e si diffonde su scala sempre più vasta. Perchè dunque il suono dovrebbe aver minore efficacia sanatrice della luce, mentre esso è costituito come questa di vibrazioni e in più à su la psiche effetti profondi, potenti ed elevati?

Fra i vari elementi della musica, il ritmo à l'azione più immediata e profonda sull'uomo, poichè opera tanto sulla sua anima quanto e direttamente sul suo corpo.

Infatti la vita organica è intessuta di ritmi (respiratorio, circolatorio, ecc.) e su questi vari ritmi i vari ritmi musicali esercitano un

influsso potente, accelerandoli o ritardandoli, armonizzandoli o perturbandoli.

Anche il tono, la nota, prodotto di un determinato numero di vibrazioni, ci dà una speciale sensazione acustica che a particolari ed intensi effetti psicofisiologici. Maggiore efficacia dei suoni isolati anno le successioni, i gruppi di suoni, in cui all'effetto singolo di ciascun suono si aggiunge quello dato dal loro avvicinarsi in varie tonalità. Ancora più efficace è la melodia, nella quale si assumono i vari influssi del ritmo, le varie potenzialità del tono, dell'accentuazione. Quest'azione è ancora avvalorata dall'armonia, dall'effetto della sovrapposizione contemporanea dei vari suoni.

Anche il timbro, che dà una qualità speciale ai suoni, suscita particolari risonanze emotive.

Lo studio degli effetti particolari della musica è stato reso assai più preciso e agevole dalle recenti scoperte della scienza psicologica e soprattutto dalla scoperta dell'esistenza in noi della vita psichica subcosciente che, di proporzioni assai più vaste di quella consapevole, ci è stata rivelata da una serie di manifestazioni, quali l'ipnosi, i sogni, gli atti automatici, l'elaborazione spontanea, la espressione artistica, l'estasi. Essa si può dividere in tre zone principali, una superiore che comprende l'istinto di conservazione che regola i ritmi, gli scambi, le varie e delicate funzioni vitali delle cellule, dei tessuti, degli organi, del corpo intero, ed a pertanto un grande influsso sul nostro stato fisico, su la nostra salute. Ed è anche la sede degli istinti che dall'istinto primordiale della conservazione derivano, quali il sessuale che si sviluppa e complica nelle varie forme delle passionalità, quello combattivo ed aggressivo, ecc.

Nella zona media del subcosciente, più prossima alla coscienza di veglia, a sede la vita delle emozioni e dei sentimenti, l'elaborazione intelligente delle varie esperienze fatte, il lavoro dell'immaginazione.

Nella zona superiore, chiamata anche supercosciente, si svolgono le attività più alte e più preziose dell'anima, quali le ispirazioni artistiche, scientifiche, inventive, le nostre elevazioni morali e spirituali, le nostre illuminazioni.

Tutti questi vari elementi subcoscienti sono in continua attività e partecipano ad un complesso giuoco di azioni e di reazioni.

Ora l'arte dei suoni opera in primo luogo in modo diretto e fortissimo su la parte superiore del subcosciente, esercitandovi influssi nocivi e morbosi, oppure benefici e sanatori.

Gli effetti della musica sono dovuti a due grandi coefficienti: l'uno formato dalla qualità e quantità della musica, l'altro dalla varia costituzione psicofisiologica dei diversi ascoltatori e dalle particolari condizioni nelle quali essi si trovano nel momento in cui odono la musica. Ciò spiega come la stessa musica possa influire diversamente su vari individui. Inoltre anche quando gli effetti sono scarsi o nulli, non si può essere affatto sicuri che così è in realtà; poichè, operando essa sul subcosciente, i suoi effetti possono rimanere per qualche tempo inavvertiti. Il valore estetico di una musica infine non è alcun rapporto necessario coi suoi effetti fisiologici e psicologici; anzi talune musiche quanto più sono artisticamente pregevoli tanto più possono riuscire malefiche, ed inversamente musiche artisticamente mediocri possono avere effetti benefici su la salute.

Dopo un rapido esame delle musiche atte a far male, quali quelle che scatenano istinti, suscitano passioni (scena del Venusberg nel Tannhäuser di Wagner) esprimono molle abbandono, sconcerto, abbattimento, angoscia, disperazione (notturmi di Chopin, Canto dei Battellieri sul Volga, Canto Ebraico di Achron) o con dissonanze continue, con la loro mancanza di linea, con i loro ritmi ineguali e frenetici, riflettono lo stato disarmonico, febbrile, sconvolto di molte anime d'oggiogiorno (jazz); oppure, pur non essendo particolarmente dolorose, disarmoniche e incomposte, risvegliano ed alimentano una eccessiva emotività che, non traducendosi in azioni feconde, ammolisce la tempra interiore. Il conferenziere dimostra che la musica può produrre effetti dannosi anche per il modo inopportuno e contrastante in cui si susseguono in un concerto i singoli pezzi. Particolarmente nociva può riuscire la musica agli esecutori, eccitando ed esaurendo chi commette errori ed eccessi nei suoi sforzi, per raggiungere da un lato la perfezione teorica e dall'altro il calore comunicativo dell'espressione.

D'altro canto però è mirabile la virtù terapeutica dell'arte dei suoni. Anzitutto essa acqueta e riposa il corpo, calma e rasserena l'animo (adagi pacati e solenni *berceuses*); inoltre può riscaldare il cuore, vivificare il corpo, mettere in armonia con la natura, Dio e l'umanità chi per la propria costituzione psichica di tipo prevalentemente pratica e intellettuale, o per il genere di occupazione, è tratto a trascurare la corrente vitale del sentimento; vi è la musica che suscita emozioni sane, robuste, virili che conducono all'azione (marcia, inni patriottici) e quella fresca, zampillante, lieve e scherzosa che allietta, rasserena, spiana le fronti corrugate, induce al sorriso.

Stimolando le attività subcoscienti rende più facile e pronta la attività intellettuale, agevola l'ispirazione artistica e creativa e suscita anche le facoltà che, come per es. la memoria, dipendono dal subcosciente. Ma per mezzo di quest'ultimo essa esercita un'azione ancora più precisa, che può chiamarsi catartica o psicanalitica, in quanto suscita le forze emotive e passionali represses, agitantis nel subcosciente, le porta alla luce della coscienza, le purifica, le sublima sì da trasformarle in potenze di bene, alimentatrici dei sentimenti e delle attività superiori dell'anima. Ludovico Beethoven nella sua musica e Francesco Chiesa nella sua poesia: « L'uccello del paradiso » hanno espresso mirabilmente questa potenza psicoanalitica dell'arte dei suoni, che trasmuta il dolore, cupo e ribelle dapprima, in sofferenza più dolce, poi in accettazione ed infine in gioia, in espansione, in superamento di sé.

Le applicazioni curative che può avere la musica dovrebbero essere di due generi diversi: individuali e collettive: le prime, di più stretta e specifica pertinenza medica, dovrebbero essere parte integrante nelle cure psichiche dei disturbi nervosi e mezzo curativo di uso frequente per armonizzare le varie funzioni organiche, sollevare l'animo, suscitare energie latenti. Esse richiederanno anzitutto una scelta sapiente dei pezzi, a seconda del livello e delle attitudini musicali del malato e della natura dei disturbi da curare, un particolare atteggiamento di riposo, di rilasciamento recettivo che può facilmente venire insegnato ed appreso, e che potrebbe anche essere il sonno, poichè il subcosciente che riceve l'effetto non dorme mai, è sempre plastico ed accogliente.

Le applicazioni collettive, di carattere più generico, dovrebbero venir fatte su vasta scala e sistematicamente negli ospedali, nei manicomî e anche nelle prigioni, che, come hanno dimostrato le esecuzioni musicali tenute nel manicomio giudiziario di Monte Lupo, i concerti eseguiti dalla Ghilda di Santa Cecilia negli Ospedali inglesi, le audizioni radiofoniche ascoltate nell'Ospedale Maggiore di Milano, le esperienze del Gruppo Musicale nelle prigioni di Parigi, hanno sempre avuto mirabili effetti, calmando, commovendo, inducendo alla riflessione e aiutando a riprendere il proprio posto nella vita.

Incalcolabile è dunque la potenza di bene che in varie guise può esercitare la terapia musicale: l'Italia anche in questo campo dovrebbe mettersi risolutamente all'avanguardia e, con l'attività ed armonica cooperazione di medici e musicisti, usare largamente — per il bene dei suoi figli, per sanarne i mali fisici e morali, per suscitare le energie, per potenziarne le opere feconde — il mirabile, divino farmaco della musica.

La discussione che seguiva a questa Conferenza metteva in luce che anche in Italia si comincia ad applicare la musica nelle prigioni, a scopo di rieducazione morale. Ma anche alla musica religiosa e a quella che si fa in pubblico, come destinate ad influire sopra larghe zone di popolo, deve darsi preziosa attenzione e diffusione, per gli effetti terapeutici, così bene messi in rilievo dal Dott. Assagioli.

Non riportiamo qui il sunto della Conferenza su *I Problemi attuali dell'Astronomia*, che il prof. **Giorgio Diaz di Santillana** ha tenuto all'Associazione, perchè verrà pubblicata per intero nel prossimo fascicolo del nostro periodico; nè ci è possibile dare il sunto della Conferenza tenuta dalla contessa **Tolstoj** il 4 maggio su *Mio Padre e mia Madre*. La conferenziera ha presentato il grande scrittore russo nel suo ambiente familiare, e con l'aiuto anche di proiezioni, ha saputo dare l'impressione al pubblico, con immagini e aneddoti, di ciò che era in fondo la vita spiritualmente così ricca di Leone Tolstoj, e dei suoi rapporti con la famiglia e della sua attività letteraria e sociale. La discussione vivace, che non ha decampato da questi argomenti, ha lasciato anche l'impressione del vivo interesse che si ha in Italia per il grande scrittore russo.

L'undici maggio il prof. **Guido Calogero** dell'Università romana, trattava dell'*Idealismo come Soluzione e Idealismo come Problema*. Egli ha cercato di dare anzitutto una chiara idea dei motivi fondamentali dell'idealismo italiano contemporaneo: motivi che non possono non costituire la base di ogni ulteriore sviluppo dello stesso idealismo, e che perciò debbono apparire come la sua « soluzione ». Questa soluzione, è anzitutto chiara per quel che concerne il problema gnoseologico: il quale è propriamente risolto, e per sempre, nell'attualismo gentiliano, con la rigorosissima concezione dell'attività conoscitiva come puro soggetto in atto, rispetto al quale è evidente che non possa sussistere alcuna realtà estranea e quindi neanche il problema delle possibilità della sua conquista da parte della conoscenza. D'altra parte, questa soluzione assoluta del problema gnoseologico è insieme assoluta *esclusione* del problema: cosa di cui non sembra si sia reso ancora ben conto l'attualismo stesso, quando continua a teorizzare la dialettica del suo atto in forma tipicamente gnoseologica, per esempio in una « Logica come teoria del conoscere ».

Ma, condotta poi al necessario rigore la consapevolezza della necessaria dissoluzione di ogni problema gnoseologico, come allora potrà esser teorizzata la stessa attività spirituale? Che questa attività vada intesa nel senso di una pura funzione pratica (in cui tutta la consapevolezza della sfera teoretica è implicita, e che quindi non è niente affatto la prassi del pragmatismo) e che solo da questo suo essenziale aspetto vadano dedotti tutti gli altri aspetti fondamentali della sua natura, deve risultare inevitabile: ma non è di questa conferenza il poter determinare e risolvere particolarmente questi problemi. I quali dunque, può dirsi, formano propriamente il corpo dell'idealismo « come problema ». E questo problema della necessità di superare il puro aspetto gnoseologico dell'attualismo è insieme evidente anche nei più intelligenti tentativi, che siano fin qui stati fatti, di ripensarlo: p. es. nella concezione di Ugo Spirito, che la filosofia non possa che risolversi assolutamente nelle scienze particolari, o in quella di J. Evola, che la filosofia debba alla fine trasformarsi in una tecnica dell'attività, la quale nella sua più alta forma è la « potenza ». Ma la concezione dello spirito, almeno nella forma elementare che sin ora ha potuto assumere, non sfugge alle più facili e millenarie critiche antirelativistiche e antiscettiche; mentre quella di Evola, concludendo con la trasformazione della filosofia da dottrina delle modalità universali dell'azione in dottrina delle modalità particolari, contingenti, dell'azione stessa, finisce anch'essa per far decadere la filosofia al piano di una qualsiasi scienza sperimentale.

Alla conferenza seguiva una viva discussione a cui partecipavano, oltre a vari altri oratori, il prof. Spirito e il Barone Evola. A tutti rispose esaurientemente il conferenziere.

Il 18 maggio la Prof. **Giovanna Dompé** trattava del *La bambola nella psicologia del bambino e nelle superstizioni degli adulti*.

Dopo un breve cenno storico su la bambola attraverso i secoli, la conferenziere ha parlata del gioco della bambola, inquadrandolo nella teoria generale del giuoco, secondo gli studi del Groos, come tipico esempio di preesercizio e gioco imitativo. Accennò poi al folklore della bambola e alla sua connessione con pratiche di carattere religioso fra i primitivi, nell'Oriente civilizzato, ed in sopravvivenze anche Italiane, dando luogo ad una animata ed interessante discussione, specialmente nei riguardi della bambola intesa ora come balocco e ora come feticcio. Dalla discussione risultava, ciò che del resto era implicito nella conferenza, che la bambola feticcio viene creata da una attività diversa dello spirito (zona magico-religiosa) da quella che crea la bambola balocco (istinto materno, imitazione infantile).

Il Dott. **Evelino Leonardi** ha fatto il 25 maggio una conferenza su *Il linguaggio e l'origine dell'Uomo*.

E' naturale, egli ha detto, che il problema delle origini abbia appassionato sempre l'umanità, perchè è il problema centrale e fondamentale da cui ogni altro deriva. Si può anzi dire che tutti i sistemi filosofici siano stati costruiti per raggiungere una soluzione al riguardo. Ma, a un certo punto della sua maturità, l'uomo ha preteso che le affermazioni verbali dei filosofi fossero insufficienti quando non dovessero risultare confermate da prove tangibili e controllabili per mezzo dei nostri sensi materiali che in questo caso poi si riducono a due: *vedere e toccare*.

Si è così inaugurato quel periodo della filosofia sperimentale che,

a proposito delle origini, culminò nella teoria darwiniana della evoluzione delle specie animali.

Da una sola cellula si fece venire l'essere unicellulare, da questo, esseri pluricellulari e via via attraverso specie innumerevoli, si giunse fino ai mostri antediluviani, costituiti da masse enormi di materia, quasi inconcepibili nella biologia cosmica.

Se le cose del mondo fossero restate solo in questi termini, la concezione darwiniana non poserebbe che sopra una sempre crescente e spaventosa moltiplicazione meccanica di un dato coefficiente di energia. Ma, ad un certo momento di questa corsa sfrenata, è apparso un essere straordinario chiamato *Uomo*, con qualità così speciali, da diventare il dominatore del mondo e il padrone assoluto di tutti gli altri animali.

Affinchè la teoria evoluzionistica non subisse interruzioni e avesse l'aspetto di una legge generale, diventava necessario e indispensabile inserire questo nuovo essere in qualche punto della catena zoologica. Donde lo sforzo di ritrovare una forma intermedia che potesse in qualche modo riallacciare la forma umana alle altre.

Con questa speranza, si è creata una scienza paleontologica che è andata alla ricerca di fossili e in un centinaio di anni ha messo insieme un pezzo di femore, due mandibole, otto crani più o meno deteriorati e frammentati e due denti. E per un certo tempo ha fatto le spese della campagna la scimmia. Ma per molte ragioni, troppo lunghe a riferirsi, fra cui quella che l'uomo esistesse prima, si sono tirate indietro le trincee fino allo Eocene, identificando il ceppo dei primati in un insettivoro della Indomesia (*Spectrum Tarsius*) perchè questo animale notturno, molto simile a una nostra civetta per aspetto e per grandezza, ha nelle gambe il muscolo *peroneus tertius* che si ritrova solo nell'uomo come muscolo utile alla stazione eretta.

Questa è la tesi di Uprechth di cui si è fatto apostolo e banditore l'anatomico inglese John Wood. Ma il muscolo della gamba non risolve l'eterna questione come un animale sia diventato un non animale, cioè, un uomo. Tutto ciò posto, pei precedenti della questione, il conferenziere si domanda se non sia un indirizzo sbagliato voler perseguire il problema attraverso la morfologia, mentre lo sviluppo delle forme esterne è il risultato di quelle forze plasmatrici che sono alle dipendenze delle ghiandole a secrezione interna; tenuto conto che tutto il dinamismo del sistema endocrino si può fisiologicamente e sperimentalmente centralizzare nella coppia endocerebrale ipofisi epifisi. Anzi, questa qualità è già un fenomeno successivo, perchè all'inizio la coppia era indivisa, com'era indiviso l'androgeno, non ancora differenziato nei due sessi, vivente un'esistenza generale in correlazione col tutto pel solo mezzo dell'organo pineale.

Questa esistenza si può paragonare a quella del feto nella vita intrauterina e a quella del bambino nel primo anno di vita, quando egli non si sente e non si conosce come *IO*, e non è capace nè di parlare, nè di tenersi su la stazione eretta. Questo stato va cambiando al momento che si chiude al vertice della testa la fontanella bregmatica: intanto che gli emisferi cerebrali vanno assumendo una funzione vicariante dell'organo pineale, ormai chiuso alla base del cervello, presso l'*Arbor Vitae* di cui essa (la pinea) è appunto il frutto.

Il conferenziere segue questa trattazione attraverso la embriologia della colonna vertebrale e della scatola cranica, del midollo e dell'encefalo e mediante il simbolismo profondo, nascosto negli antichi nomi anatomici geroglifici, giunge a maggiori precisazioni su la disposizione e su la funzione degli organi della base del cervello e specialmente della glandola pineale in cui si riassorbe, dematerializzandosi, tutto il groviglio di ossa, muscoli, nervi che fanno il composto umano. In questo piccolo organo cavo si riassume il momento culminante della creazione, per mezzo di un fenomeno definito come *Ar-As* da due radici sanscritte che significano rispettivamente *Suono-Luce*.

In termini di fisica cosmica, il fenomeno è da riferirsi allo scoppio di un enorme potenziale quale risultava dall'avvicinarsi di due poli opposti, quando il sole squarciando i densi vapori, prese contatto con la terra. Si poté verificare una grandiosa aurora boreale (più facile in periodo glaciale) i cui fenomeni luminosi sono spesso accompagnati da fenomeni sonori.

Il fenomeno luminoso avvenne in forma di una linea di fuoco orizzontale che taglia una verticale espressa graficamente con un T: il fenomeno sonoro come tuono formidabile, espresso con una *AV* piuttosto gutturale, molto somigliante al grido del pavone. Il quale fu appunto assunto nella simbologia antica perchè nella coda mostra il fenomeno iridescente, e nel grido il primo suono che fece rabbrivire tutti gli esseri della terra.

Questa è la prima radice di tutte le cose, compreso l'uomo, nel quale soltanto si connaturò con lui, e diventando carne della sua carne, dette origine al linguaggio. Come disse S. Giovanni: *prima era la Parola e la Parola era Dio*.

Da questa radice comune deriva il ceppo dei quattro rami dell'albero della vita. Gli uomini soltanto riprodussero il Suono-Luce, *Aras*, i bruti furono *Baras*, (il suono che va in giù), gli alberi furono *Ar-Baras* (il suono che va in su) i minerali furono *Min-Aras* (il suono compresso).

Correlazioni evidenti di quest'unica radice delle cose si seguono non solo negli animali, ma anche nei vegetali e nei minerali. Quindi le successioni morfologiche, trovate dagli evoluzionisti, possono anche essere vere ed esatte: soltanto sono un fenomeno posteriore e non atto a spiegare l'origine della vita su la terra e molto meno dell'uomo.

Quattro archetipi furono creati simultaneamente: e in quanto solo nell'uomo il suono luce è diventato linguaggio, quale pallido riflesso del *Logos*, qui sta il punto che lo differenzia dagli animali. Quindi la distinzione non può farsi su la forma esterna, ma in tre funzioni sostanziali, quali sono *l'articolazione del linguaggio, l'articolazione della mano e la stazione eretta*. Questi tre fatti sono l'uno conseguenza dell'altro e interdependenti.

Il conferenziere passa a esaminare la fisiologia del cervello non già servendosi degli esperimenti sugli animali, nei quali si va a cercare proprio quello che ad essi manca, ma utilizzando i materiali che offre la patologia cerebrale, nelle diverse forme che colpiscono la fusione del linguaggio e della scrittura: le quali forme, interpretate come fasi regressive, ci fanno luce sul modo di parlare nei primordi dell'umanità. Tali le agrafie, le alexie, le amusie, le afasie, la cecità

verbale, la sordità verbale. E specialmente per le strette analogie fra le afasie e le apraxie, si arriva alla constatazione che la parola è aiutata dai movimenti del capo e della mano. Donde la conclusione che il linguaggio primitivo fosse monosillabico e a gesti.

Attraverso le forme di agnosia e di asimbolismo sensoriale, il conferenziere entra nel regno dei fenomeni subcoscienti e da questi al sogno che traduce quasi sempre in immagini visive (visione) ogni sensazione esterna o cenestesica interna.

Questo non può accadere che nell'uomo come l'unico essere che in tutta la natura può coricarsi sul dorso: il che crea un'altra differenza sostanziale cogli animali che si coricano sul ventre e concede all'uomo una vita notturna speciale, senza bisogno degli organi dei sensi. Il più facile riflusso al cervello del liquido cefalo-rachidiano, va a chiudere certi circuiti i quali restano aperti di giorno nella stazione eretta. Si sommano così le azioni animiche primordiali del midollo con quelle del cervello e l'uomo entra in un mondo che, svegliandosi, chiama irreali perchè di giorno egli non è più gli organi adatti per poterlo valutare.

Questo simbolismo sensoriale del sogno è quello stesso che presiede alla formazione del pensiero, il quale è tradotto nel linguaggio mediante simboli sonori che sono le parole, e simboli grafici che sono le scritture. *Quindi la parola e il pensiero sono la stessa cosa e costituiscono l'IO.*

Prendendo ora in esame il linguaggio nella sua forma glottologica e filologica, mediante un passo del *Convito* di Dante, il conferenziere riconferma che la prima voce è *AV* che diventa *IO*, ed è « figura di legame e anima delle parole ». Noi seguiamo inconsciamente questo impulso primitivo quando ogni sensazione dolorosa fisica o psichica la traduciamo in *Ai* e i campagnoli usano *Ao* per eccitare bestie da soma, come i contadini dell'alta Umbria gridano *Au* per esclamazione di meraviglia e di stupore.

La questione del linguaggio non può dunque avere una soluzione adeguata sui soli schemi dei glottologi e dei filologi che non poggiavano su dati somatici e sul giuoco complicatissimo degli organi cerebrali.

In ogni modo, dice il conferenziere: dopo la gloriosa fatica del Trombetti, l'unità del linguaggio è ormai un dato universalmente accettato: il Vannicek fissa anzi le radici fondamentali a 654 che un successivo processo di condensazione riduce a 21, divise in tre settenari che sono:

1° sru - kru - pru - slu - smu - stru - ru.

2° sar - kar - par - var - mar - star - ar.

3° su - ku - pu - vu - mu - stu , u.

Secondo questo schema gli autori danno *sr* come la radice unica e fondamentale. Ma se ben si osserva, si vede che la terza serie non è che la prima privata della *r*, e la seconda è ancora la prima in cui la *V* è messa con l'angolo in alto per formare *A* anteposta alla *r*.

Allora è nella prima serie rovesciata che appare la prima radice *VR*. E infatti accostando questa radice alla terza serie si à: ur - su (animale) ur - ku (mostro) ur - pu (l'irpice) ur - vu (aratro) ur - mu (orma) ur - u (l'uomo), e accostandola alla seconda si à il femminile e forse il verbo, come ur - sa - r - (e) ecc. Ma rovesciando

di nuovo la prima sillaba, si hanno parole del nostro linguaggio come : ru - sa (il fiore) ru - ka (l'insetto) ru - pa (la rupe) ru - va (i rovi) ru - ma (la gola) rus - ta (la resta) ru - ra (lo spazio).

Con questo sistema il conferenziere crea almeno altre 70 parole confrontabili tutte con radici sanscriti. Egli, naturalmente non trae alcuna conclusione ; ma per la sua tesi fa notare che *ur* (con il qual nome i Caldei appellarono la loro capitale) è a sua volta composto di *au - r* : e siccome l'immagine fonetica porta con sé l'immagine visiva *T*, egli si conferma ancora nella sua opinione che il linguaggio tragga origine da una transfigurazione dell'immagine di Dio che è il Verbo, tradotta per un grandioso fenomeno cosmico nel linguaggio umano.

Col primo grido *AV*, concluse il conferenziere, il Divino Fanciullo cantò con una sola nota tutto il canto della vita.

Alla conferenza seguiva una discussione in cui si riusciva a chiarir meglio la posizione delle idee esposte dal Dott. Leonardi rispetto al neo-vitalismo e al nuovo indirizzo della paleontologia (Edgar Dacqué). L'argomento vastissimo non permetteva di più, sebbene assai vivo fosse in molti dei presenti, il desiderio di venire ad un esame dettagliato e metodico delle documentazioni e argomentazioni del conferenziere.

Il 1° giugno teneva una conferenza il Prof. **Giovanni Costa** su *Roma nel Mito e nella Storia*. L'argomento interessantissimo e la ben nota competenza del conferenziere richiamavano uno scelto e numeroso pubblico. Esposte le varie concezioni (miti) che in tempi diversi si sono avute di Roma, mettendole in confronto con ciò che essa è stata in realtà (storia), ne traeva luminosi ammaestramenti per la cultura nazionale.

L'otto dello stesso mese parlava all'Associazione il Prof. **Franco Bernardini** sul tema *Perchè ridiamo?* riprendendo un argomento non nuovo, ma pur non ancora esaurientemente trattato, il conferenziere ha interessato il pubblico nella sua esposizione circa lo stato presente del problema, e prospettando la grande portata che è nel campo della letteratura e dell'arte, non meno che in quello della scienza.

Il 15 maggio il Barone **Evola**, sunteggiando i momenti principali della sua nuova pubblicazione *Fenomenologia dell'Individuo* (Torino, Bocca, 1930) parlava su *Le tre Epoche dello Spirito* : quella della spontaneità, della personalità e del dominio. Il conferenziere è stato attentamente ascoltato durante la sua densa e non facile esposizione. Alla interessante discussione che seguiva prendevano parte parecchi soci.

La domenica successiva (22 giugno), la Signorina **Marcella Lerda** esponeva il suo punto di vista su *La Donna islamica*, prendendola come tipo più caratteristico ad esprimere la dedizione assoluta, e passava poi ad una critica della donna « moderna ». Ne seguiva una discussione particolarmente accalorata.

La domenica 29 giugno si aveva la conferenza di chiusura, tenuta da **Adriano Tilgher**. Con la sua abituale chiarezza di idee, egli trattava del tema *Buddhismo e Cristianesimo*, soffermandosi su l'insegnamento del Buddha e su quello di Gesù, e facendo emergere il carattere etico di quest'ultimo, che non ha riscontro nel sistema buddhistico.

Alla fine della conferenza il Prof. Puglisi ringraziava il conferenziere e gli altri tutti che avevano dato gentilmente la loro apprezzata collaborazione durante l'anno sociale, facendo della Associazione uno dei migliori centri culturali della Capitale.

Prima di iniziare la discussione il Prof. Quadrelli, accennando all'opera svolta dal Presidente dell'Associazione, gli rivolgeva parole di ringraziamento, applaudito dai numerosi presenti.

Iniziatasi la discussione, che suscita sempre vivo interesse, Adriano Tilgher chiariva ancora il suo punto di vista circa la differenza delle due visioni della vita, quella del Buddha e quella del Cristo.

La nuova serie di conferenze, organizzate dall'Associazione per il Progresso Morale e Religioso, avrà inizio nel prossimo mese di novembre.

Stato, Chiesa ed Educazione religiosa della Gioventù. —

In una Enciclica che sta in intimo rapporto con le recenti polemiche intorno all'educazione della gioventù, Pio XI, disapprovando quel naturalismo pedagogico, negatore dell'origine e dell'azione soprannaturale del Cristianesimo nell'educazione della gioventù; ripudiati, come erronei, tutti quei metodi di educazione che, disconoscendo il peccato originale, si fondano unicamente su le energie della natura umana, ribadisce, con energia, le posizioni medioevali della Chiesa in materia di educazione.

L'Enciclica à avuto un'eco rumorosa all'estero, specialmente in America, avendo citato una decisione della Suprema Corte di Oregon, che proibisce ai giovani cattolici di frequentare scuole non cattoliche, neutre o miste, o comunque aperte tanto a cattolici che a non cattolici. Ma la gerarchia cattolica americana — à detto il giornale *The Eagle* — non è affatto disposto a condannare le scuole pubbliche, nè a permettere che vescovi e sacerdoti escludano dai sacramenti, come indegni, coloro che mandano i propri figli a tali scuole, o sia pure gli stessi studenti che le frequentano; ed aggiunge di non credere che il Papa si decida proprio ora a rivedere una consuetudine, stabilita già negli Stati Uniti dall'arcivescovo d'Irlanda e dal cardinale Gibbons. Un altro periodico, il *World* di New York, ritiene che quanto è detto in questa Enciclica, debba invece riferirsi alla particolare situazione creatasi in Italia, dopo la conciliazione; e della medesima opinione si mostrano altri autorevoli giornali, come il *Sun* che mette anche in rilievo la circostanza di esser le scuole americane ugualmente mantenute da cattolici e protestanti, da israeliti e pagani.

Il Trattato lateranense ed il Concordato, ànno portato sopra un terreno quanto mai interessante e delicato. Mario Missiroli, nel suo volume *Date a Cesare* (1), oltre al pregio di presentare la storia degli ultimi avvenimenti, con documenti inediti, tocca qui e là parecchi problemi che generalmente sfuggono al gran pubblico. Alcuni ne affronta incidentalmente, come quello così importante della universalità del Cristianesimo, nei suoi rapporti con l'universalità di Roma; altri più direttamente, come quelli della situazione giuridica di par-

(1) MARIO MISSIROLI, *Date a Cesare. La politica religiosa di Mussolini. Con documenti inediti*. Roma, Libreria del Littorio, pp. 462, L. 20.

ticolare favore, acquistata dalla Chiesa cattolica nello Stato fascista.

Quanto alla dipendenza del Cristianesimo dalla universalità di Roma, tutti sanno quanto à lucidamente detto S. E. Mussolini alla Camera o come à giustamente osservato, or non è molto, Coppola, « la tesi, che fa della Chiesa cattolica un successore necessario dello Impero romano e del cattolicesimo un equivalente dell'universale dominio dei Cesari, è, in fin dei conti, una innocente metafora; e per quanto di vago e di poetico che à in sè può anche passare. Ma deve restare una metafora: guai a volerla tradurre in verità storica. Considerare l'Impero spirituale del cattolicesimo come la prosecuzione, lo sviluppo naturale e ideale dell'Impero politico e civile di Roma classica, vuol dire non aver capito il radicale capovolgimento dei valori della vita operato dal Cristianesimo, significa esser negati all'intendimento della storia come idea e come fatto ».

Riguardo alla particolare situazione giuridica di favore, bisogna osservare in qual senso e sino a quali limiti lo Stato italiano si è costituito difensore del cattolicesimo. Questo il problema che Missiroli espone con grande chiarezza, secondo la soluzione datagli dal Duce e dai suoi collaboratori. Lo Stato italiano non avendo risuscitato nè il foro ecclesiastico privilegiato, nè il diritto di asilo, nè ricostituita la mano morta e nemmeno soppiantata la libertà di coscienza e di culto, si è messo su la via del pensiero moderno, che non permette di identificare lo Stato concordatario con quello chiesastico (pag. 143). Che ove ciò avvenisse non si sarebbe più in grado di difendere la stessa religione e la Chiesa. Lo Stato considera la religione — e questo è un punto capitale della questione — come un momento essenziale, e, se si vuole, eterno, epperò insopprimibile della vita, sia individuale che collettiva; ma non può conferire a nessuna religione, sia pure la cattolica, un carattere di verità assoluta e rivelata, e come tale farla propria. Una simile posizione richiederebbe, logicamente, la totale subordinazione dello Stato alla Chiesa. Lo Stato fascista riguarda la religione in sè e per sè, dice Missiroli (*la religione, non questa o quella religione*) come il più alto prodotto della coscienza umana, ed assegna pertanto al cattolicesimo, — che è la forma positiva nella quale si è manifestata la vita religiosa presso il popolo italiano, un posto eminentissimo, anche di privilegio, se si vuole; ma nulla più. Lo Stato non è competente in fatto di teologia, e se conferisce al cattolicesimo altissimi onori, ciò avviene per due ragioni: una di carattere psicologico ed universale, essendo la religione un elemento fondamentale della vita; un'altra di carattere storico, essendo il cattolicesimo la religione della maggioranza. Siamo dunque sul terreno della storia, della statistica o della psicologia, se si vuole, ma non su quello della teologia.

Mario Missiroli espone, con sagacia, i vani sofismi avanzati da alcuni polemisti per ottenere una modificazione della legge su i culti cattolici. Per la storia del Trattato e del Concordato è di grande interesse il capitolo XVI di questo volume, in cui, secondo documenti per la prima volta qui pubblicati, si fa vedere quali e quante fossero le primitive richieste della Santa Sede, e come si dovesse alla saggezza ed alla fermezza del Capo del Governo l'aver conseguito risultati più felici « mantenendo una gelosa e vigile cura delle prerogative dello Stato ». Grave, per es., l'art. 23 del disegno, come quello che prescriveva la

revisione di tutti i libri di testo delle scuole da parte di una commissione mista di funzionari dello Stato e di rappresentanti dell'autorità ecclesiastica; alla quale poi, era senz'altro riservato il diritto di stabilire i libri di testo dell'insegnamento religioso nelle scuole dello Stato e pareggiate, attraverso la Sacra Congregazione del Concilio (pag. 427).

La questione dell'insegnamento religioso nelle scuole dello Stato, doveva essere fra le più scottanti della conciliazione, ed in questo volume di Missiroli essa si delinea in tutta la sua ampiezza e profondità. Fondamentale anche qui il discorso del Duce alla Camera, in cui esplicitamente dichiara essere il Regime deciso ad integrare l'educazione, dando ai giovani il senso della virilità, della potenza, della conquista; « soprattutto, à detto il Duce, abbiamo bisogno di trasmettere la nostra fede, le nostre speranze ». Stato fascista, ripete Missiroli, commentando questo discorso, significa sì anche Stato cattolico; ma Stato cattolico non significa affatto che lo Stato — che vede nella religione, come abbiamo detto or ora, un momento essenziale della formazione spirituale dell'uomo — debba rinunciare ad avere una sua morale, una sua autonomia, una sua legge, una sua virtù propria e originale.

Nell'educazione religiosa, dice benissimo Missiroli, non si può riassumere tutta quanta l'educazione moderna, e l'educazione religiosa va completata, perfezionata, potenziata. Ma anche riguardo alla medesima istruzione religiosa, è lo Stato e non la Chiesa che la impartisce, e quindi sotto la sua *diretta* responsabilità. All'autorità ecclesiastica, à letto il ministro Rocco, è riservata l'abilitazione degli insegnanti, l'approvazione dei libri di testo, l'intervento nella formulazione dei programmi, ma non le spetta nessun potere di vigilanza, perchè nelle Scuole dello Stato vigila solo lo Stato.

La situazione dunque era nettamente delineata. Ma era naturale che la Chiesa, giunta com'è a chiudersi nel suo circolo dogmatico, non potesse rinunciare a porre la questione appunto sul terreno dogmatico. Da qui l'Enciclica di cui sopra. E' proprio per questo che la Chiesa non à mai approvato espressioni come *Stato etico, coscienza moderna, autonomia morale, conquiste irrevocabili della civiltà, diritti inalienabili dello Stato*. Simili espressioni sono state condannate nel « Sillabo ». La Chiesa à preteso da secoli di avere una missione educativa. Dal suo terreno dogmatico essa non pone alcun limite alle sue pretese, e per sostenerle si appella alla natura divina della sua istituzione ed al suo fine: la salvezza eterna degli uomini, che è di ordine supremo (Pio XI: *Della Cristiana educazione della gioventù*). La Chiesa à dato il senso più estensivo alle parole evangeliche: *Euntes docete omnes gentes*. Essa legge in queste parole una divina missione, un divino magistero, che per beneficio divino, rimane immune da errore. Ne segue che essa è maestra suprema e sicurissima degli uomini. « Diritto inalienabile della Chiesa e insieme suo dovere indispensabile è perciò vigilare tutta l'educazione dei suoi figli, i fedeli in qualsiasi istituzione, pubblica o privata, e non soltanto l'insegnamento religioso ivi impartito, ma ogni alta disciplina e ogni ordinamento, in quanto abbiano relazione con la religione e con la morale ». E poichè, come à scritto Giuseppe Monti (*la Libertà della Scuola*), la maggior parte delle discipline scolastiche à rapporti più o meno stretti con il dogma e la morale cristiana, e

« l'ignoranza e l'orgoglio umano possono servirsi per es. della storia, della letteratura, della filosofia, delle diverse scienze per contraddire e combattere la verità rivelata, per esaminare l'errore ed il vizio... è evidente che la Chiesa è il diritto di impedire che si insegnino principi, teorie, sistemi, opinioni, massime e precetti opposti al suo insegnamento ». Praticamente ciò equivale, come dice lo stesso Monti, al diritto, per l'autorità ecclesiastica, di esigere dal personale insegnante certe qualità di ordine religioso e morale, d'intervenire nella scelta di tutti i libri scolastici... affinché siano in armonia con la dottrina cattolica, di visitare liberamente le scuole, di poter allontanare da esse insegnanti e libri per motivi di religione e di morale; e significa anche (ciò che Monti non dice, ma che logicamente deve seguirne) abdicazione da parte dello Stato alla educazione della gioventù, con lo aggravante che allo Stato rimane l'onere e la responsabilità, mentre la reale direzione rimane fuori di lui, occulta ed inafferrabile, in quanto reputata di ordine soprannaturale, non soggetta all'errore.

Ma sono oggi per fortuna al governo d'Italia, uomini ben consapevoli dei diritti dello Stato e delle funzioni della religione nello Stato. « Chiesa cattolica e Stato riassumono, dice Missiroli (pagine 277-78), due diverse visioni della vita che possono in alcune parti concordare, sia pure partendo da diverse valorizzazioni; mentre in altre l'accordo resta escluso, poichè l'antitesi può essere mitigata, soppressa mai ». E non può esserlo evidentemente là dove i diritti che accampa la Chiesa derivano da una posizione teologica che riconosce alla sua missione ricevuta da Dio diritti che decampano dalla funzione puramente religiosa. Lo Stato, certo, non può seguirla su questo terreno, se non vuol fare della teologia, se non vuole esaminarne le credenziali. Lo Stato è una vita, una missione sua propria che non può essere impedita da considerazioni di ordine teologico, ed è per questo che — anche quando il Senatore Bevilacqua osservava « se in tutti gli Stati la Chiesa cattolica fosse riuscita a far riconoscere il suo diritto all'educazione della gioventù... la situazione sarebbe stata diversa — il Duce, conciso ed efficacissimo come sempre, opponeva che se anche altri paesi rinunciassero alla educazione del cittadino, noi non lo potremmo. L'educazione del cittadino deve essere ispirata ai fini dello Stato, alla responsabilità che esso si assume. « Se si ammette, è detto l'On. Mussolini, che allo Stato spetta il compito di difendere la collettività nei suoi interessi presenti e futuri, non è assurda la pretesa di coloro che gli contestano il diritto, anzi il dovere di provvedere all'educazione dei cittadini? Non è lecito riconoscerli dei fini da perseguire, dei doveri da assolvere, e negargli, nel medesimo tempo, i mezzi, tra i quali, principalissimo, è quello offerto dal materiale umano ».

Missiroli riassume parecchi importanti elementi polemici, esamina, raffronta, critica, mantenendo sempre e su tutto un giudizio equilibrato e sereno.

Fra tante altre recenti pubblicazioni che trattano dell'educazione religiosa facciamo qui menzione soltanto del volume di Ignatius (1), perchè questo mette meglio in rilievo il nodo principale della questione.

(1) IGNATIUS, *Stato fascista, Chiesa e Scuola*. Roma, Libreria del Littorio, pp. 99, L. 5.

Come è accennato or ora; la teologia riconosce alla Chiesa un *potere indiretto*, fondato su la cosiddetta *ratione peccati*. (Canone 21, 98), potere che la Chiesa vuole esercitare su lo Stato, per essere la sua vera anima direttrice e regolatrice. Premesso ciò si comprende benissimo perchè teologi come Chiochetti, Gemelli ed altri neghino allo Stato la funzione di educatore (XII Settimana sociale di Napoli). Essi negano che lo Stato sia la fonte del diritto e gli negano quindi anche la facoltà di stabilire leggi su l'istruzione. Ciò che rimane allo Stato è il diritto di provvedere il necessario, perchè cittadini abbiano istruzione ed educazione. Non occorre molto per capire che, da questo punto di vista, lo Stato è ridotto ad uno strumento della Chiesa, ad una funzione — secondo l'espressione sarcastica di Lassalle — di guardia notturna. E la stessa famiglia, così difesa dalla Chiesa nei confronti dello Stato, non avrebbe neanche essa, dal punto di vista dogmatico, il diritto esclusivo di educare (oh inesorabilità delle conseguenze!), perchè la stessa prole, per effetto del battesimo, divenuta partecipe della famiglia della Chiesa, assume rispetto a questa obblighi di sudditanza e di fedeltà. Alla famiglia dunque, che pur precede la Chiesa, non rimane che abbandonarsi a questa, unica docente per diritto divino.

Ignotus non entro neanche lui, come non lo à fatto Missiroli, nella questione dogmatica che sta alla base di questa pretesa. Egli ripete che il Governo nazionale non è uno Stato teocratico. Il concetto di Stato, così lucidamente esposto da S. Eccellenza Mussolini — quando non accettava alla Camera la formula proposta dall'on. Solmi (libera Chiesa e sovrana, Stato libero e sovrano) afferma sì che vi sono due sovranità ben distinte, perfettamente e reciprocamente riconosciute, ma aggiunge che « nello Stato la Chiesa non è sovrana e non è nemmeno libera. Non sovrana per la *contraddizione che nol consente*: non è nemmeno libera perchè, nelle sue istituzioni e nei suoi uomini, è sottoposta alle leggi generali dello Stato ed è anche sottoposta alle clausole speciali del Concordato. Ragion per cui la situazione può esser così definita, à detto il Duce: Stato sovrano nel regno d'Italia, Chiesa cattolica con certe preminenze lealmente e volontariamente riconosciute; libera ammissione degli altri culti ». Non si poteva esser più lucidi e precisi.

Non Stato teocratico dunque e nemmeno riconoscimento della sovranità della Chiesa dentro lo Stato italiano. Il sofisma dedotto dal concetto di Stato cattolico è smantellato. Lo Stato, come istituto supremamente politico, à attribuzioni assai più vaste di quelle che può esercitare l'istituto ecclesiastico nella vita dei popoli. Appunto perchè più vaste sono le sue funzioni, lo Stato riconosce ed accetta l'ufficio della religione nella vita dei singoli e delle collettività, ma non può ammettere che la funzione della religione possa venire a limitare o a mutilare i doveri e la funzione dello Stato. Che se anche la Chiesa, organo supremamente religioso, à di mira il fine supremo della salvezza, lo Stato à però quello del benessere civile morale e culturale dei popoli. I compiti della Chiesa e dello Stato non coincidono e, bene intesi, non dovrebbero dar luogo ad alcun attrito. Se la Chiesa non avesse un suo proprio compito, un messaggio suo proprio di carattere supernazionale da annunciare ai popoli, non sarebbe che uno Stato dentro un altro Stato, ed allora il conflitto sarebbe inevitabile.

Ma lo Stato, come la Chiesa, non è chiuso nella materialità della sua realizzazione storica, se lo fosse non avrebbe quel valore spirituale che à e che deve mantenere. Una differenza vi è, sotto questo rispetto, tra Stato e Chiesa: mentre questa, nella sua realizzazione storica, come à detto S. E. Mussolini, deve sottostare alle leggi dell'ordinamento dello Stato e la Chiesa per esercitare la sua funzione non può fare a meno di quella realizzazione storica) lo Stato invece, nella sua formazione ideale, non può dipendere dalla Chiesa, incompetente a giudicare della educazione più propria al cittadino, essa non può invadere il campo più delicato della vita nazionale, nè può divenire istituzione culturale di una o più nazioni, senza cessare di essere istituzione religiosa e perciò supernazionale, destinata, come essa dice, ai fini supremi della salvezza dell'anima.

I volumi di Mario Missiroli e di Ignotus, meritano di essere attentamente letti da ogni italiano che si interessi ai problemi più importanti della vita della Nazione e dell'avvenire della nostra cultura.

I LIBRI

I GRANDI PRECURSORI.

John S. Hoyland, *The Great Forerunner*; London, Constable & C., 1928, p. 184, scell. 5.

Il grande precursore del Cristo è Platone. La sua « buona novella » è che Dio si rivela nel mondo materiale e per mezzo di esso: e lì deve esser cercato e sperimentato; e che Dio essendo perfetta bontà, dovunque vediamo nel mondo manifestazioni di bontà, li scorgiamo una violazione della vera natura di Dio. In ogni creatura umana si discoprono tracce, per quanto nascoste o obliterate, dell'opera divina: e noi dobbiamo aiutare l'ambiente che ci circonda ad esprimere il divino in esso latente divenendo simili a Dio. « Siate perfetti come il Padre vostro celeste ». Il processo platonico di risalire dalla bontà e bellezza visibile e finita a quella invisibile e infinita è lo stesso che quello evangelico: risalire dalla figura del buon Padre, del buon Pastore, del buon Samaritano, a Colui che è « il solo buono: Dio ». Quindi il Platonismo è stato un'adeguata « preparatio evangelica » al concetto del Dio incarnato « Solo — dice l'a. — Platone non riconobbe l'impotenza dell'uomo a raggiungere i suoi ideali senza l'incarnazione e la redenzione per la croce.

Il Platonismo è tuttora una « buona novella » preparando gli animi al Cristianesimo con la sua idea di Dio, con la sua pittura di uno Stato ideale, col suo concetto del Logos, con la sua idea di progresso caratteristica dell'Occidente; con la sintesi resa possibile dalla sua dottrina, tra il pensiero semitico e quello ellenico. Se è vero che « nulla di vitale vi è in questo mondo che non sia nato in Grecia », è anche vero che la forza dinamica che è dietro a questo progresso è Cristo.

Passande nella secondo parte del volume, agli insegnamenti di Platone in particolare, l'a. raccoglie, sotto altrettanti paragrafi, dominati da citazioni delle sue opere, le sue dottrine religiose, etiche, sociali e politiche. È una scelta di passi che ci limitiamo a riprodurre.

L'attività creativa di Dio: Poichè il buono non può mai esser geloso di cosa alcuna, Dio desiderò che tutte le cose fossero tanto simili a lui quanto

è possibile. Dio desiderò che tutte le cose fossero buone e nulla fosse cattivo. Dio è perfetta giustizia, e colui che è più giusto e più simile a Lui. Noi dovremmo volare via dalla terra al Cielo quanto più velocemente possiamo: volar via, per divenire simili a Dio, per quanto ciò è possibile. Voi siete stati creati per riguardo al tutto e non il tutto per riguardo a voi. Questo universo è governato da una intelligenza e sapienza meravigliosa.

L'amore di Dio: Nulla vi è di buono che gli Dei non ci donino. Non sono gli Dei i principali guardiani... dei nostri più alti interessi? L'uomo temperante è l'amico di Dio, perchè egli è simile a Lui. Dio deve essere la misura di tutte le cose, e non già l'uomo, come dicono.

L'idea della Bellezza e Bontà: La preghiera di Socrate è: Concedimi di essere bello nell'intimo dell'uomo. Ascendi per mezzo... dell'amore attraverso gli oggetti transitori, dotati di bellezza, verso quella che è la stessa Bellezza. Quando un'anima bella armonizza con una bella forma, e queste due sono gettate in uno stampo, questa formerà il più bello spettacolo per colui che à occhio per vederlo. Colui è sciocco che è sul serio portato a misurare il bello con un'altra misura che non sia il buono. Il buono è il bello. Il buono deve essere attribuito solo a Dio: la causa del male deve cercarsi altrove. Che Dio, essendo buono, sia l'autore del male per chiunque, deve essere fortemente negato. Sempre parla ed opera in modo, da dare all'uomo interiore... il più completo dominio sull'intera creatura umana.

Non resistere al male: Essere schiaffeggiato a torto non è il peggior male che possa capitare ad uomo: e neppure avere il corpo squarciato o la borsa vuotata, ma colpire e uccidere a torto è di gran lunga maggiore infamia e colpa!

Culto: Il culto silenzioso degli Spartani piace a me (a Dio) meglio che tutte le offerte degli altri Greci. È cosa sciocca vantarci della nostra superiorità sugli Spartani a causa del nostro prolisso culto. È inconcepibile che gli Dei abbiano riguardo non già alla giustizia e alla purità delle anime nostre, ma a costose processioni e sacrifici, che gli uomini possono celebrare un anno appresso all'altro, anche se essi abbiano commesso delitti innumerevoli contro gli Dei o contro il prossimo o contro lo Stato. Poichè gli Dei, come Ammone e il suo profeta dichiarano, non accettano doni e disdegnano tali indegni servizi. Laddove, la sapienza e la giustizia sono onorate in modo speciale dagli Dei e dagli uomini di giudizio.

La Colpa: « In tutti noi, anche nei buoni, vi è la natura di belva selvaggia senza freni di legge. Le brame, affollandosi nel nido come piccini di corvi, gridano ad alta voce chiedendo alimento. È nobile l'essere che sottopone la bestia all'uomo, o piuttosto al Dio nell'uomo: e ignobile è l'essere che subordina l'uomo alla bestia... È un miserabile furfante colui che senza rimorso vende il suo essere divino a ciò che vi è di più empio e detestabile. L'ingiustizia è una lotta e un'insurrezione di una parte dell'anima contro il tutto... operata da un suddito ribelle contro un vero principe di cui esso è il naturale soggetto. Nessuno si può dire, mai considera ciò che si definisce la più grande pena della cattiva azione, cioè il divenire simile ai cattivi... e sfuggire la conversazione dei buoni, e alienarseli, e aderire invece ai cattivi, e seguire la loro compagnia. L'odio è la vera menzogna. L'amore è il desiderio degli uomini, che il bene sia sempre presente a loro.

Felicità: Gli uomini e le donne che sono gentili e buoni sono anche felici: e gl'ingiusti, i cattivi sono miserabili.

Umiltà: Io sono più ricco di lui, perchè egli non sa nulla e crede di sapere, mentre io nè so nè credo di sapere.

Immortalità : Le anime di coloro che raggiungono questa beatifica visione sempre si affrettano verso il mondo superiore dove essi desiderano di vivere. Come può colui che è spettatore di ogni tempo e di ogni esistenza considerare la morte come terribile? Nelle celesti sfere noi eravamo perfetti e immuni dalla macchia del male che ci attendeva in avvenire; e perfette e semplici, calme e beate, erano anche le visioni che noi eravamo solennemente ammessi a contemplare nella più pura luce, non essendo noi stessi men puri. L'anima di ogni uomo è stata spettatrice per legge di nascita della verità eterna. L'anima va in un altro luogo... eccellente, puro e invisibile, alla presenza di un Dio buono e sapiente..., e al suo giungere lì è sua sorte divenire felice, libera da errore, ignoranza, timori, passioni selvagge, e tutti gli altri mali a cui la natura umana è soggetta. Coloro che vedono l'assoluto e l'eterno e l'immutabile, possono dire di sapere. Dio è l'oggetto naturale e degno dei nostri sforzi più seri e benedetti.

Educazione : Il potere e la capacità d'imparare esiste già nell'anima. Non vi sarà mai uomo buono che non abbia dall'infanzia avuto consuetudine di giocare tra visioni di bellezza e far di esse una gioia e uno studio. Solo quella scienza che è della realtà e dell'invisibile può fare che l'anima guardi su in alto. Le menti più riccamente dotate se malamente educate divengono eccellenti nel male. Seguiamo le orme col fiuto come cani da caccia e perseguiamo la Bellezza.

La Ricchezza : Ogni città per quanto piccola è in realtà divisa in due : una parte la città dei poveri, e l'altra la città dei ricchi; ed esse sono fra loro in guerra. Essi (i governanti della Repubblica ai quali è dato il potere, ma è proibito di possedere il danaro, che contamina) possiedono un metallo più divino, e non hanno perciò bisogno della scoria che circola fra gli uomini. L'amore della ricchezza e lo spirito di moderazione non possono coesistere in cittadini del medesimo Stato.

La Libertà : Perché dovremmo noi darci pensiero della opinione della massa? I buoni — e solo essi meritano di esser considerati — giudicheranno di queste cose con verità, come sono avvenute. Ateniesi, io vi onoro e vi amo, ma io devo ubbidire a Dio anziché a voi. Finché avrò vita e forza, mai cesserò di praticare e insegnare la filosofia... Io mai muterò le mie vie: no, anche se dovessi morire molte volte. Il giusto trattamento degli schiavi è di comportarsi verso di essi equamente, e rendere ad essi giustizia, se è possibile, anche più che ai nostri eguali.

Idea di Progresso : In cielo esiste il modello di quella città che noi vogliamo fondare... Miriamo la città che è dentro di noi. Questi (falsi) statisti hanno riempito la città di porti e di banchine, di mura e di introiti, e così via, senza lasciar posto per la giustizia e per la temperanza. La verità è il mio retaggio, Dio, tenendo in sua mano il principio, il mezzo ed il fine di tutto ciò che è, procede in linea retta verso il compimento dei suoi fini.

Lo Stato ideale : La scienza della natura e dei costumi delle anime umane è di somma utilità in quell'arte che è la cura di esse: e quest'arte è, se non erro, la politica. Il vero legislatore è come un arciere: esso mira solo a quel segno ove qualche eterna bellezza è presente. L'autorità deve essere affidata a coloro... che amano e abbracciano ciò che sanno essere giusto e buono... anche se essi non sappiano leggere nè nuotare... La pura conservazione e continuazione della vita non è la cosa più onorevole per gli uomini, come pensano le persone volgari: bensì la continuazione della vita migliore. Se gli Stati debbono esser denominati dai loro Governatori, il vero Stato deve denominarsi da Dio, che governa i saggi.

Questi ed altri passi e sentenze del «divino» Platone commentate dall'a.

e confrontate coi principi cristiani servono di illustrazione del « Plato unus ex nostris » con cui i cristiani salutarono l'evangelista precursore di Gesù.

G. P.

INDIA E INDIANI

Da profondo conoscitore del mondo orientale, il Prof. Carlo Formichi, dell'Accademia d'Italia, ci presenta un quadro, non vasto, ma interessantissimo del paesaggio, dei costumi, della spiritualità, della cultura indiana (*India e Indiani*; Milano, ediz. Alpes, 1929, pp. 171, con 16 illustrazioni in fototipia, L. 10). Chiuso il suo racconto fra le due visite di Tagore in Italia, si svolge nella durata della permanenza del Prof. Formichi in India, chiamato ad insegnare all'Università di Santiniketan e a compiere, nel medesimo tempo, una missione affidatagli dal Duce, il dono di una preziosa raccolta di libri italiani a quella Università. In quest'occasione, egli ha fatto opera ammirevole, contribuendo a far conoscere ed amare la scienza italiana all'estero e ad accostare le due grandi ed antiche civiltà: l'indiana e l'italiana.

Quanto vivaci i quadri che delinea l'a. in questo libro, quanto acute le osservazioni che fa, e come da atti e costumi semplici egli sappia risalire a considerazioni di ordine filosofico, non è facile dire. La recensione dovrebbe ripetere molte pagine del libro, che dev'esser letto per esser adeguatamente apprezzato. Questo del Formichi è sicuramente uno dei libri di viaggi più suggestivi che si siano pubblicati in Italia da alcuni anni a questa parte. Ma è uno di quelli che si distacca notevolmente dai molti dello stesso genere, non solo per le doti stilistiche, ma anche per la cultura e spiritualità dell'a., che gli consentono di spingere lo sguardo più in fondo, e discernere il senso intimo di molte cose, che sfuggono alla maggior parte. Egli sa vedere il senso etico e spirituale della vita, sia essa quella degli europei che si avviano in Oriente, schiavi, anche durante il viaggio, delle loro abitudini mondane; sia di quella degli indiani che frequentano la casa del Poeta, le Università, i ghat, le chiese, i tuguri luridi ed i palazzi sontuosi.

Su nessuna religione indiana ferma particolarmente l'attenzione C. Formichi, ma ne intuisce lo spirito nell'insieme dei monumenti e dei costumi del popolo. Ora è la vista di un cieco, ed ora una cremazione che gli permettono di penetrare nella visione del mondo e della vita orientale.

Le strade di Calcutta, il meraviglioso tempio del Buddha gli danno occasione di descrivere efficacemente l'aspetto esteriore della vita locale; ma un altro aspetto gli viene offerto dal Gange, dai ghat di Benares con i suoi cinquemila luoghi sacri al culto. Contrasti di nauseabondo e di inebriante, di turpe e di divino egli vede; ma domina sul tutto una ossessione dell'al-dilà. E nel contrasto tra Oriente ed Occidente, tra Benares e Montecarlo, chi dei due, egli si chiede, è più vicino al vero? L'Oriente contemplante la morte su i ghat di Benares, in modo quasi maniaco, o l'Occidente che nelle bische di Montecarlo pare abbia dimenticato ogni bisogno spirituale?

Accanto alla religiosità è l'intensità della vita industriale e spirituale che è colpito il Prof. Formichi. Là dove la scienza è data gratuitamente, dove la scienza non è una merce da vendere o barattare, si è certo un alto senso della incomparabilità dei valori spirituali. Questo del Prof. Formichi è un libro suggestivo che avvince il lettore del principio alla fine.

M. P.

LE RIVISTE

Dovrà la Religione perdere il suo carattere etico? — MILES H. KRUMBINE si pone questo problema, con speciale rapporto alle condizioni morali e religiose degli Stati Uniti, nell'articolo « Are we to have a non-moral religion? » sul « Atlantic Montly ».

Nel periodo dei pionieri puritani, la religione s'identificava con la morale e con la più minuta casuistica della condotta umana. Fino a pochi anni fa, il diritto della religione a occuparsi della morale era rimasto indiscusso: e le sue inibizioni spiegano il successo di Freud. Ma oggi la rivolta contro il Puritanesimo ha assunto le proporzioni di una rivoluzione. Una generazione fa, Walt Whitman chiamò la religione medioevale l'aggirarsi senza scopo di un sonnambulo. Quanto tempo passerà prima che qualcuno chiami la morale quell'insulso funambolismo da età vittoriana?

Il Cristianesimo aveva suggerito, che quando un desiderio non può adempiersi debba essere frenato, nella speranza di una soddisfazione futura. Nel mondo in cui viviamo, in un caso simile, insistiamo nella possibilità di realizzarlo. La parola « emancipazione » dalla tirannia degli elementi naturali, riassume la storia degli Stati Uniti, dalla sua origine ad oggi: ed ora, la disciplina che ci permise la vittoria nella lotta secolare sembra divenuta inutile. Mentre dal 1620 al 1690 si contarono solo sei divorzi, e pochissimi casi di delinquenza in materia sessuale, oggi, almeno in una città degli S. U. vi è un divorzio per ogni due matrimoni. È vero che allora, dove sarebbe andata la moglie di un pioniere, divorziata? La condotta morale era allora una necessità: mentre oggi, forse per la prima volta nella storia, s'impone l'esperimento di una moralità liberamente scelta. Nel conflitto con il nuovo Stato americano per il controllo della vita civile e sociale, la religione della Chiesa ebbe la peggio, e meno di un secolo fa anche l'istruzione fu avvocata allo Stato. Oggi è la religione del domma che è in conflitto con lo spirito scientifico; e l'autorità di questo ci fa prevedere l'esito. La religione sta dinanzi al mondo moderno con il volto coperto di vergogna.

Il Cristianesimo si lasciò già sedurre dall'incanto della speculazione greca; poi dal ritualismo e dalla struttura dell'Impero romano, e poi nel periodo delle grandi avventure di espansione commerciale, dallo spirito missionario. Oggi J. Dewey, riferendosi all'era di prosperità in cui ci troviamo, predice che « il nostro Dio è la prosperità ». Siamo così ritornati all'identificazione del vecchio Israele pre-profetico, fra la proprietà materiale e le benedizioni di Dio. È impossibile fare accettare ad una persona facoltosa il Discorso del Monte, altro che come parte della liturgia. La gioventù che prese sul serio la nostra predicazione di ideali di fratellanza, di giustizia industriale, di un mondo senza guerre ecc., ora si trova sconcertata: di serio, in essa, non v'era che la lotta contro alcuni dei peggiori risultati della moderna organizzazione sociale. La prosperità dispone gli animi alla vanità, come l'idealismo genera l'umiltà. Macaulay nel 1835, Perault nel sec. XVII sotto Luigi XIV, Guglielmo II ai nostri giorni anno successivamente esaltata la loro nazione sopra ogni altra, e fino alle stelle. E gli Americani odierni non sono secondi nella gara di vanteria. Recentemente una nostra associazione terminava un articolo del suo credo di salvezza con le parole: « credo che... la Costituzione degli S. U. deve essere parte vivente della mia vita e religione, non meno che il Discorso del Monte ». Come volete continuare a predicare una religione di redenzione, in un mondo

in cui nulla v'è da redimere; di miglioramento dove nulla vi è da migliorare? In un mondo in cui l'uomo si crede sufficiente a se stesso? Nel mondo moderno la religione si è trovata alla confluenza di due correnti sociali, ognuna sufficiente a sviare la religione dal campo morale: lo sviluppo storico della vita americana, e il vortice turbinoso della sua prosperità. La religione è immortale, ma potrà deviare il suo corso. Il mondo moderno non farà a meno della religione, e neppure negherà la sua funzione morale; solo, invece di chiederle gli ideali che creano, le chiederà le formole che proteggono l'ordine stabilito: un'insegnamento « morale » come mezzo di controllo sociale; una religione insomma che credo più equo di chiamare *non morale*. Già Napoleone l'aveva invocata per impedire ai poveri di massacrare i ricchi, come una specie di vaccinazione. « Io non vedo nella religione ». — egli aveva detto entrando nella cattedrale di Chartres — il mistero dell'incarnazione, ma l'ordine sociale. Quando uno muore d'inedia e sa che il vicino banchetta deliziosamente, solo la fede in un potere superiore e in una diversa distribuzione di beni in un altro mondo, è capace di sostenerlo ».

La Russia comunista ha fatto del Comunismo una religione: e l'Italia ha fatto la sua pace col Papa. I seguaci di Gesù oggi reggono la bilancia degli affari e della politica mondiale: ma facendo a meno degli ideali di Gesù. La loro religione è non-morale. Forse il tentativo d'interpretare il concetto di rinunzia, di non conquista, di vita semplice di Gesù in termini di moderno industrialismo aggressivo è destinato all'insuccesso. Noi oggi adoriamo il successo, l'industriosità, il risparmio, come la Rinascenza adorò la bellezza, i comodi, la creazione estetica. E la religione ci offre allora, invece di una morale, una liturgia che non esige nulla, nè prepara ad agire, ma dà solo il brivido del momento, isola l'uomo dal mondo profano e lo trasporta in un mondo di gioia ed estasi spirituale. Essa è la sola enfatica protesta che l'uomo è un fine e non già solo un mezzo. La liturgia, come una vernice, preserva fedeli e formole minacciate dal secolarismo disintegrante. Il suo pericolo è di sacrificare la verità al risultato. Non potete chiedere efficacemente danaro per costruire una cattedrale, ponendo delle questioni imbarazzanti sul modo con cui il danaro si guadagna oggidì. L'era del fervore morale è terminata: quella dell'esteta è cominciata. La voce che gridava nel deserto deve cantare nella cattedrale. Il Papa stesso non attende più a Canossa, ma va incontro a metà strada. La vita religiosa non consiste nell'arrendersi allo spirito dominante in un'epoca, ma nel resistervi: così han fatto le personalità creative della storia, San Francesco d'Assisi, Lutero, Wesley: essi, pur figli della loro età ed eredi delle sue tradizioni, hanno investito in forme più redditizie i tesori ereditati. Noi siamo sull'orlo di quell'ottimismo agnostico descritto da Miss Edgeworth; felici e attivi senza che apparentemente la religione abbia in ciò parte. Può darsi che il culto della bellezza riesca a imprigionare Dio nella vita moderna. Che cosa faremo allora di Lui? Solo un profeta potrà dirlo, se riuscirà a moralizzarlo e socializzarlo di nuovo. Le religioni si preoccupano, esse, troppo di combattere sempre dalla parte del vincitore.

Il Teofilantropismo. — In *Hibbert Journal*, M. THOMPSON rievoca la storia del teofilantropismo, la cui idea fondamentale è quella dell'identità dell'amore dell'uomo e dell'amore di Dio, che è stata per alcuni anni (1796-1801) non solo una religione organizzata, ma la religione del Direttorio, sortita dalla rivoluzione francese. Nel suo « Contrat Sociale » Rousseau aveva già auspicato una religione il cui credo fosse puramente civico, senza dommi, e i cui articoli comprendessero: esistenza di Dio; vita futura; felicità

dei buoni e infelicità dei cattivi; santità del contratto sociale e delle leggi. Robespierre limitò ai primi due articoli la sua « Religione dell'Essere Supremo », eretta per dare consistenza ai vari culti che pretendevano alla successione del Cattolicesimo. La sua caduta lasciò, di fronte alla religione del patriottismo ufficiale, diversi effimeri tentativi di organizzazione di culto, quali il Culto Naturale, fondato sulla Scienza, di Bressy; quello dei « Quaccheri », insinuato da Gaigneur; il « *Projet d'un Culte Sociale* » di Lamothe, con la sua liturgia, il suo riconoscimento di Dio come anima dell'universo, il suo culto dei grandi benefattori dell'umanità — Bruto, Socrate, Gesù, Rousseau ecc. —; il « Culto degli Adoratori », di Daubermesnil, al precedente affine, che voleva riunire tutti i partiti nell'omaggio agli eroici morti. Tutti questi culti, specie l'ultimo i cui membri entrarono nella nuova setta, contribuirono qualche cosa alla formazione della teofilantropia, che a differenza dei precedenti ebbe un'organizzazione e un successo temporaneo. Fu Valentin Haüy, noto al pubblico come devoto all'educazione dei ciechi pei quali inventò un sistema di scrittura e lettura, che associandosi col Chemin, libraio, già massone e protestante, autore del « *Manuel des Théoanthropophiles* », unito a lui nell'odio del Cattolicesimo e nella fede nella possibilità d'un progresso religioso, fondò con lui la nuova religione sulla base della fede nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima. Il teofilantropismo vedeva nelle leggi naturali l'opera di Dio, e trovava la salvezza nel compimento dei doveri verso il prossimo e la società. Quindi, niente preghiera di petizione a Dio, ma solo di ringraziamento, fiducia, dedizione. L'esame di coscienza e il controllo sulla propria condotta prevalevano nel culto della sera. La lettura di testi morali, il canto di inni, la preghiera, un discorso, l'esame di coscienza formavano il culto pubblico, in un'aula da cui erano escluse tutte le immagini, ma ornata di fiori e di frutti come omaggio al Creatore. Vi erano altresì cerimonie di battesimo, matrimonio, sepoltura, ammissione di nuovi membri. I suoi primi aderenti vennero dalla borghesia colta, come nelle attuali Chiese Etiche e Società degli Amici. Il successo apparente, ma in realtà il principio della dissoluzione, venne dal patronato accordato al teofilantropismo da uomini politici, che vollero servirsene per fronteggiare il Cattolicesimo. Varie Chiese cattoliche di Parigi furono allora attribuite a società di teofilantropi che però portarono la forza dissolvente di partiti e tendenze opposte religiose: l'una che voleva razionalizzare e assimilare anche la Messa; l'altra che spingeva verso il razionalismo e l'ateismo. Quando Napoleone, bisognoso di conciliarsi la forza morale del Cattolicesimo per mezzo del Concordato si avvide che nei teofilantropi avrebbe trovato critici validi e oppositori, anche ad istanza del Nunzio papale, tolse loro l'uso delle chiese cattoliche e poi li soppresse con le laconiche parole: il governo non vuole nuove religioni. I membri del teofilantropismo seguirono varie vie: Deismo, Massoneria, Cattolicesimo. Un tentativo di risveglio, fatto nel 1882, fallì.

Madame di Stael, pur descrivendo il teofilantropismo come la più filosofica setta, fondata durante la rivoluzione, lo condannò come troppo razionale e troppo politico. Ogni religione deve esser radicata nel passato: ora le forme di culto del teofilantropismo sono nuove, per quanto eterni i suoi principi. Esso manca dell'elemento emozionale e irrazionale, così potente nei sacramenti e riti cattolici.

Queste obiezioni però non han carattere decisivo: esse furono in gran parte opposte anche al Cristianesimo nascente. D'altra parte il teofilantropismo aveva in suo favore l'attrattiva che esercitava sulle anime avverse alle vecchie superstizioni, e il suo impegno di voler essere ragionevole. Forse fu

questa sua stessa ragionevolezza che lo perse. Bisogna dunque concludere che non si può sfuggire al circolo chiuso delle mezze-fedi delle Chiese: o che si debba tornare al classico Cristianesimo medioevale del sec. XIII? L'equilibrio dell'anima religiosa medioevale non può essere più quello di un'anima del sec. XX. Andare allora agli estremi del Modernismo? Ma lo svantaggio di non avere alle spalle una tradizione e una garanzia che un dato sistema funzioni praticamente, sia pure con difetti ed errori correggibili, è grande. Comunque, tutti si accordano oggi nell'ammettere che il sentimento religioso, come quello artistico, deve essere sviluppato e coltivato da ognuno, secondo il proprio gusto e genio, scegliendo la scuola che più gli si addice. Ciò basta a rendere impossibile un ritorno al Cristianesimo « classico ». È interessante intanto osservare, sull'esempio del teofilantropismo, e che nessun atteggiamento che noi possiamo assumere in materia religiosa è nuovo: e che i più estremi eretici son certi di ritrovarsi nel loro isolamento attuale, in compagnia di schiere di anime affini del passato. Non tutti son fatti per riuscire, né per ottenere l'approvazione di sovrani o di Chiese: ma nessuno è condannato a restare isolato.

E poi, dovunque due o tre siano congregati insieme nello spirito religioso, la loro esperienza è preziosa e degna di studio.

La Scienza moderna e la Finalità cosmica. — La scienza moderna sembra porti un contributo alla credenza nella finalità morale dell'universo e dell'evoluzione organica, scrive Hugh Vowles in un articolo: « Modern Science and Cosmic Purpose », su *Hibbert Journal*. Huxley aveva sentenziato che « ciò che è eticamente superiore implica una norma di condotta, che è in pieno contrasto con quella norma di vita che nella lotta per l'esistenza conduce al successo ». L'a., in contrasto con tale asserzione, si volge a esaminare, prima l'evoluzione cosmica che à reso possibile la vita sulla terra, che mostra come, ad es., « non vi è una probabilità su molti milioni che le molte e uniche proprietà del carbonio, idrogeno e ossigeno, e specie dei loro composti, acqua e acido carbonico, che formano principalmente l'atmosfera di un nuovo pianeta, si siano combinate simultaneamente, altrimenti che per l'azione di una legge naturale che in qualche modo le associasse insieme » per rendere possibile la vita. L'a. non dubita di vedere in questa « finalità » l'espressione di una *mente*, o di qualche cosa strettamente analoga ad essa, e che si traduce in un intento cosmico, simile a quello che è un atto volontario umano.

Passando al campo biologico, l'a. contesta anche qui l'antitesi di Huxley in nome della *simbiosi*, elaborato sistema di servizi scambievoli, la cui grande estensione e portata nel mondo vegetale e animale è stata messa in nuova luce negli ultimi anni come fattore potente dell'evoluzione (utilità dei lombrici, dei micro-organismi produttori di acido carbonico o di nitrogeno, delle api che fecondano i fiori, ecc. alle piante e animali da cui traggono il loro alimento); mostrando come, d'altra parte, l'istinto predatore degli animali di rapina e dei parassiti, con la tendenza che esso à a turbare l'equilibrio della natura, prima o poi riesce dannoso alla specie stessa che sfrutta le altre specie invece di cooperare con esse, distruggendo così il mezzo e l'alimento a cui si era adattata per vivere. Forse la distruzione dei mostri preistorici non à altra spiegazione. Si vede da queste due leggi che la natura non è solo finalistica ma anche etica: e l'analogia tra essa e l'uomo, che se egoista e parassita non solo distrugge in sé le caratteristiche umane ma causa il regresso della società in cui vive, con danno anche dell'egoista, riesce impressionante. La legge della interdipendenza degli individui e dei popoli sulla

base del dare e ricevere, è dunque legge della evoluzione. Nel campo culturale non è ben chiaro che ogni idea da cui l'individuo parte sia stata elaborata dalla società umana prima di lui, e che egli, sviluppandola, porterà il suo contributo infinitesimale al progresso. Se oggidi le frontiere fra popoli vanno assottigliandosi e svanendo sotto l'assalto delle invenzioni e innovazioni, ciò conferma che il vantaggio di ogni popolo è meglio ottenuto nello sforzo associato, con finalità di proporzioni mondiali.

Riferendosi al recente volume « Eos » di Sir H. Jeans, in cui si riconosce che « l'universo non può essere originato dal caso » e che esso è simile ad una « sveglia caricata parzialmente », l'a. respinge l'idea espressa nello stesso volume, che l'ultimo destino dell'universo sia di divenire « una fosforescenza fredda di radiazioni, diffuse in modo uniforme nello spazio » e propende per la credenza che il Potere il quale intenzionalmente plasmò e « caricò » la macchina dell'universo possa caricarla di nuovo a tempo opportuno. In conclusione fra il nostro codice di morale e il principio che governa la vita universale, nelle grandi linee, vi è armonia e non conflitto.

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

— Su Julien Benda scrive Adriano Tilgher un saggio (*Julien Benda e il Problema del tradimento dei Chierici*; Roma, Libreria di scienze e lettere, 1930, pp. 14, L. 3) nel quale, posti chiaramente i termini del problema del *tradimento dei chierici*, ne dà, in brevi e lucidi tratti, la giusta soluzione.

A un così acuto osservatore delle caratteristiche essenziali del nostro tempo, quale è Adriano Tilgher, doveva riuscire particolarmente interessante uno scrittore, per questo rispetto, a lui affine, come il Benda che nelle sue opere « *La Trahison des clercs* » e « *La Fin de l'Eternel* » analizza con rara perspicacia le caratteristiche della mentalità morale, politica e filosofica odierna. Egli non esita perciò a proclamare questi libri « documenti capitali per la comprensione dell'età nostra ». Non si nasconde però il punto debole della tesi di Benda. Anno i chierici veramente *traditi* la loro funzione? È proprio vero che chierico leale sia solo colui che nella giungla delle belve si aggira predicando i valori spirituali, e con la predicazione ottiene di raddolcire e ammansire quelle fiere terrestri e carnali? Nessuno dei tanti critici di Benda è posto così a nudo il punto debole della sua posizione. Se Benda fosse stato conseguente avrebbe dovuto bandire il ritorno al cattolicesimo del Medioevo, se fosse stato logico avrebbe dovuto vedere che non si può sostenere una teoria dei valori assoluti ed eterni, e preferirli poi pragmatisticamente per i loro effetti, perchè sono civilizzatori. Una grave domanda pone infine Adriano Tilgher: chi moralizza di più, la vita, il chierico asceta o il chierico ingegnere?

— Come visione retrospettiva degli eventi che condussero alla riconciliazione col papato riuscirà interessante la lettura del recente volume di V. E. Orlando, *Su alcuni miei rapporti di Governo con la Santa Sede* (Napoli, Casa ed. Sabina, 1930, pp. 104, L. 12). Sono note e ricordi di relazioni personali che fanno rivivere figure e cose di ieri, ma che sembrano tramontate da secoli. I rapporti tra Chiesa e Stato, a mezzo di un sacerdote intermediario che rimane nell'ombra, si compendiano qui in quelli tra Papa e Ministro italiano dei culti. L'a. esalta la memoria di papa Sarto, che definisce più affine agli apostoli che non ai dottori, e tanto meno ai diplomatici. Non risulta chiaro però come questa definizione armonizzi con la lotta contro i moder-

nisti, che invece non ebbero noie da Leone XIII sotto il quale avevano cominciato a farsi vivi.

Ma l'intenzione dell'a. è di mettere in rilievo che questi rapporti erano praticamente soddisfacenti e che dall'una parte e dall'altra si cercava spiannare la via per mantenerli buoni. Di questo scambievolmente interesse di mantenerli buoni una prova si è avuta durante la guerra, quando rimase pure inalterata l'antitesi tra il fatto e il diritto. La vittoria della Germania avrebbe ridato Roma al papa, dice l'a. Il quale se crede alla divina missione affidata alla Chiesa, non giunge per questo ad ammettere i diritti avanzati dal papato su Roma, ed avrebbe preferito rinunciare a territori, piuttosto che creare una posizione umiliante all'Italia rispetto alle altre potenze. Ma all'indomani della vittoria, quando tramonta per le potenze centrali la possibilità di un'onta all'Italia, con lo strapparle ciò che è più sacro alla sua tradizione e al suo diritto, si avanzano progetti di riconciliazione. L'articolo che V. E. Orlando riproduce in questo volume sul Trattato del 1929 ne rammenta i precedenti. Tragico il momento in cui l'Italia, vincitrice, si trova contrariata dai suoi alleati e minacciata nel punto più delicato: nella ripresa della questione romana. Da tutto il volume di V. E. Orlando emerge il grande significato dell'accordo raggiunto col Trattato del Laterano.

— La stessa Casa editrice Sabina di Napoli inizia, con un volume di Sabino Alloggio su *V. E. Orlando* (pp. 143, L. 12) la collezione dei *Giuristi*, col proposito di raccogliere, in maneggevoli e ponderati volumi, le conquiste del pensiero nel mondo giuridico. Si è sentito infatti il bisogno di accostare il mondo accademico, in cui i giuristi si sono rinchiusi, alla vita, alla cultura del Paese, ossia alla realtà empirica dalla quale non ci si può impunemente staccare, tanto meno se si vuol legiferare. Sabino Alloggio è mente agile e buone qualità stilistiche. In questo libro, sono accentuate tendenze apologetiche che non è compito nostro di giudicare. Ma corretta è la sua struttura, attraente la forma e piacevole, oltrechè istruttiva, ne riesce perciò la lettura.

— Il libro che Leopold Kopler, professore di teologia a Linz (Austria) pubblica su religione e politica, clero e politica (*Religion und Politik-Klerus und Politik*; Linz an der Donau, pp. 152) è indubbiamente il merito di una chiarezza che maggiore non si potrebbe desiderare. Diviso in due parti, questo volume definisce nella prima i rapporti che passano tra cattolici e politica; nella seconda quelli che passano tra clero e politica. La pubblicazione è approvata dall'autorità ecclesiastica. Definisce i rapporti tra religione e politica, procedendo prima a identificare la religione col cattolicesimo e poi a distinguere la politica come scienza da quella come arte. Ciò che interessa lo studio dei rapporti empirici, tra religione e politica, è precisamente quest'ultima. E poichè la politica, come arte, definisce la scelta dei mezzi migliori per raggiungere il comune benessere, è chiaro che la religione, e nella specie il cattolico, non può disinteressarsi della politica. L'a. à cura di chiarire che egli intende parlare qui della politica interna e non di quella estera, ma non sarebbe compito facile ad assolvere la dimostrazione che solo la prima riguarda l'interesse comune e non la seconda. Nella politica interna, nella vita privata e pubblica egli distingue tre classi di questioni: temporali, religiose e miste. Scarta le temporali (forma di governo, amministrazione, esercito, marina, commercio, comunicazioni e simili) come questioni su le quali la Chiesa debba o possa ingerirsi, ed estende i rapporti tra politica e cattolicesimo a tutto il campo religioso e misto (educazione della gioventù, scuola ecc.) e dove naturalmente, dal punto di vista cattolico, spetta alla Chiesa la decisione (p. 16). Alla questione se spetta al papa,

ai vescovi e ai preti, come guide date da Dio ai cattolici, il dirigerli anche nella vita pubblica e nella politica, l'a. risponde dettagliatamente, nella seconda parte del volume e considera i diversi aspetti del problema, tenendo sempre presenti le distinzioni fondamentali sopra accennate.

— Della educazione religiosa si è occupato in Italia, con erudizione ed acume notevole ed anche con vedute originali per il tempo in cui visse, **Silvio Antoniano**. Una bella edizione dell'opera sua, scritta ad istanza di San Carlo Borromeo, pubblica la Casa editrice G. B. Paravia di Torino, con introduzione a cura di Leopoldo Pogliani (un volume di pp. 494, L. 26). L'autore rammentato a modello di insegnamento religioso in una recente Enciclica, pone lo studio della religione a base e coronamento dell'educazione che s'impartisce nelle scuole. Nella introduzione Pogliani dà notizie biografiche dell'autore e considera l'importanza storica e pedagogica dell'opera; la quale non manca di anticipazioni rispetto a coloro che lo seguiranno su la medesima via, ma non è libera da quei difetti che Lambruschini lamentava appunto nell'educazione religiosa.

— Un libro che merita larga diffusione è quello su la tolleranza di **René Guyon** (*Réflexions sur la Tolérance*; Paris, Alcan, 1980, pp. 113, fr. 10). Non è un libro organicamente costruito e rifinito in tutti i suoi particolari, ma una raccolta di riflessioni, come dice il suo titolo, su le varie questioni che solleva teoricamente e praticamente la tolleranza. Riflessioni chiare ed acute. La tolleranza, dice Guyon, consiste nel permettere ad altri di amare ciò che noi non amiamo, di pensare ciò che non pensiamo, di fare ciò che non facciamo. L'intolleranza, invece, non si appaga di rispettare un principio, ma vuole imporre ad altri una linea di condotta. L'intolleranza parte dall'errore postulato della identità dei diversi. Essa è pure i suoi ipocriti che la praticano senza convinzione, e allora è come una maschera adatta a far fare buona figura nel ballo delle passioni umane. A coloro che confondono in buona o mala fede la tolleranza con l'indifferenza, l'a. risponde nel secondo capitolo, dedicato alla psicologia della tolleranza.

Giuste sono le riflessioni che l'a. fa nel quarto capitolo su tolleranza e morale. Il problema della tolleranza va considerato, secondo noi, da un doppio punto di vista filosofico: da quello della libertà e da quello della morale. Le questioni pratiche più importanti vengono affrontate dall'autore nelle riflessioni contenute nei capitoli che trattano della vita sessuale, della vita sociale, della vita privata, del proselitismo (problema squisitamente ecclesiastico) nei loro rapporti con la tolleranza. Interessante e ricco di aneddoti il capitolo su tolleranza e intolleranza attraverso i tempi. Tre sono, secondo l'a., le ragioni che dovrebbero renderci tolleranti: quelle ricavate dalla relatività dello spazio che ci dà una lezione di modestia; quella ricavata dalla relatività del tempo, che ci dà una lezione di pazienza; e quella infine ricavata dalla relatività dell'intelligenza, che ci dà una lezione di umiltà.

— Si può dire che il problema della tolleranza non esiste per una istituzione come l'Inquisizione, che si fa un dovere di essere intollerante. La storia della Chiesa, dal Medioevo al secolo XVI, porta le conseguenze di questo atteggiamento che, dal nostro punto di vista, è irreligioso.

A giustificare l'Inquisizione medioevale, o meglio, ad attenuare la colpa che sui suoi tribunali si getta dagli storici, scrive un libro **Jean Guiraud** (*L'Inquisition Médiévale*; Paris, Bernard Grasset, 1929, pp. 247, fr. 12). Egli tratta la questione soltanto da storico: esamina i documenti e vuol presentarli in modo da ricavarne una luce nuova. Egli lascia completamente da parte la questione del diritto o meno che avrebbe avuto la Chiesa a reprimere con la violenza l'eresia, lascia anche da parte la questione etica e religiosa: non vuole

occuparsi di teologia e di canoni, nè vuole giudicare uomini ed istituzioni, nè mostrare come concepirono l'Inquisizione i suoi fondatori, ma vuole unicamente mostrare ciò che essa realmente fu, e non in un momento della sua storia, ma nel corso del suo sviluppo. Questo suo orientamento lo porta a giudizi vari che si riferiscono ai diversi periodi storici. E trovando nel corso dello sviluppo talora l'intervento, e tal'altra il dominio dell'autorità politica, trovando che da *negotium fidei* l'Inquisizione era divenuta un tribunale politico (processo di Giovanna d'Arco), ne segue non solo la impossibilità di dare dell'Inquisizione un giudizio d'insieme, ma anche un grande alleviamento di responsabilità da parte della Chiesa. Questo dominio dell'autorità politica rispetto a quella ecclesiastica, a partire da Filippo il Bello, è indubbiamente un momento importante nella storia dell'Inquisizione che è fatto bene l'autore a mettere in rilievo.

— Quel movimento religioso del quale **Friedrich Gogarten** fece parte, e che rappresenta per noi una conferma delle complesse, vitali esigenze che vuole appagare la religione, lascerà certo delle impronte nella storia del protestantesimo contemporaneo. Una Chiesa che non sa offrir nulla alle esigenze conoscitive o noetiche, limitandosi all'attività etico-sociale, o sia pure ad appagare il senso estetico con la sua liturgia, sarà sempre una Chiesa monca, difettosa, condannata, presto o tardi, a sentire che qualcosa le manca di essenziale da offrire alle anime assetate di religiosità. Ecco perchè Gogarten è potuto pronunciare in varie sue pubblicazioni la sua accusa contro la Chiesa protestante, che allontanandosi ed estraniandosi, secondo lui, della posizione originaria della Riforma, è ora di fronte al mondo la colpa di aver trascurato l'elemento dogmatico (*Die Schuld der Kirche gegen die Welt*; Jena, Diederichs, 1928, pp. 40, M. 1.40).

— Con maggiore ricchezza di dettagli e considerazioni viene esposto e criticato questo estranearsi della Chiesa protestante odierna da quella originaria in un'opera che **Friedrich Gogarten** intitola *Glaube und Wirklichkeit* (Jena, Diederichs, 1928, pp. 196, M. 5.50). In questo volume — che contiene una serie di saggi (Introduzione, Protestantesimo e realtà, Chiesa e realtà, Fede e realtà, Fede protestante, Che cosa è la parola di Dio, Predica e parola di Dio, Bibbia e Chiesa) legati insieme dal medesimo scopo di lumeggiare, sotto vari aspetti, la crisi del protestantismo e la via che, secondo l'a., gli rimane a seguire, per la sua salvezza — in quest'opera, ripeto, Gogarten pone la Chiesa dinanzi a un dilemma: o persistere in una intellettualistica spiritualità, lontana dalla realtà, in cui la filosofia l'ha irretita e resa sterile; o rinnovarsi nella fede dei Riformatori, che pone la Chiesa al cospetto degli uomini e della realtà. Ciò dà modo a Gogarten di chiarire la sua posizione rispetto ai grandi Riformatori e di sviscerare i bisogni della Chiesa, che coincidono con quelli della vita spirituale odierna. Quantunque però un nome così noto, se non universalmente apprezzato come quello di Hermann Keyserling abbia scritto che la vita o la morte del protestantesimo dipendono dall'accettare o no ciò che propone la riforma di Friedrich Gogarten e quella di Karl Barth, pure uno dei punti che maggiormente vengono contestati a Gogarten, è l'adesione ch'egli pretende mantenere alla fede dei grandi Riformatori. Un altro punto non meno grave sarebbe quello di un rinerudire della posizione dogmatica-ortodossa, che verrebbe a fare una certa concorrenza con quella chiarezza sempre maggiore che assume il cattolicesimo nel suo intransigente dogmatismo di fronte alle altre confessioni cristiane.

— **Sören Kierkegaard** è preso oggi nella teologia protestante e specialmente nel movimento barthiano, un posto cospicuo, direi quasi tendente a cacciare e sostituire il dominio sin ora indiscusso di Schleiermacher. Una

bella edizione delle sue opere complete è pubblicato Eugen Diederichs di Jena, con quella nitidezza e signorilità che tanto fanno apprezzare le sue belle pubblicazioni. Abbiamo sott'occhio i discorsi cristiani del famoso scrittore svedese (Sören Kirkegaard, *Christliche Reden*, Jena, E. Diederichs, 1929, pp. 424, M. 8,50), dov'egli, più che in ogni altro suo scritto, accentua energicamente il dovere di ogni uomo che vuole assolvere il suo compito come cristiano. In tutti i trentuno discorsi contenuti in questo volume (in parte tenuti e in parte solamente scritti) egli pone il lettore di fronte a una decisione, in conseguenza della consapevolezza di sé che egli aiuta a raggiungere, elevandosi man mano ad argomenti di suprema importanza, come la immortalità di Dio, le considerazioni su la morte e sul senso della vita.

— Per chi volesse rendersi conto della crisi che travaglia il protestantesimo ordosso, gioverà la lettura del volume di G. J. Heering, su la colpa del Cristianesimo (*Der Sündenfall des Christentums*, Gotha, Leopold Klotz, 1930, pp. 278, M. 10). Questo volume, tradotto dall'olandese in tedesco, da O. de Groote, con una introduzione di Martin Rade, tratta propriamente dei rapporti tra Cristianesimo, Stato e guerra. È l'alleanza conclusa tra Cristianesimo e militarismo, tra Cristianesimo e nazionalismo che vengono in discussione. L'a. non assume un atteggiamento di opposizione contro il Cristianesimo storico, che potrebbe sembrare conseguente, ma vuole mettere in evidenza che troppi elementi questo Cristianesimo è incorporato, in contrasto con la sua idea primordiale, e tali da non poterli assimilare. Il Cristianesimo storico troppo è contato sui peccati e su le necessità di questo mondo, dice l'a., perchè la sua etica possa sopportarlo. Soprattutto preme all'a. mettere in mostra il contrasto che vi è tra Cristianesimo e guerra. Questo volume domanda ad ogni cristiano, e in particolare ad ogni teologo che vuol vivere realmente secondo lo spirito della sua religione, di vagliare le considerazioni esposte.

— Nel nuovo assestamento che cerca il protestantesimo per far fronte alle conseguenze della crisi dell'individualismo e al sorgere del collettivismo, Otto Fricke propone un ritorno ai veri e ben intesi principî del protestantesimo, alla sua vera essenza come comunità del sacro. Ciò potrebbe esser messo in chiaro dal senso e valore che si accorda ai sacramenti (*Die Sakramente in der protestantischen Kirche*; Tübingen, J. C. B. Mohr — Paul Siebeck — 1929, pp. 40, M. 1,80). Non è a caso, dice O. Fricke che proprio su i sacramenti si sviluppò la Riforma e impegnò la battaglia più decisiva. Egli crede che l'ora presente non sia tanto diversa dall'antica ed è quindi sul valore dei sacramenti nel protestantesimo ch'egli domanda di porre la massima attenzione. La Chiesa protestante, egli dice, è la Chiesa della parola e del sacramento.

— I tentativi fatti dal protestantesimo per raggiungere una unità su la base del dogma e dello statuto ecclesiastico (Losanna) o su quella dell'attività pratica (Stoccolma) hanno dato luogo a molte pubblicazioni, alcune delle quali di valore notevole. Fra queste ultime va messa indubbiamente quella del gesuita Max Pribilla (*Um kirchliche Einheit*; Freiburg, im Br., Herder, 1929, pp. XII-332, M. 8,50) specialmente per il merito che à di dare un'idea di tutto il movimento irenico contemporaneo. Da parte protestante un volume simile è stato pubblicato da R. H. Wallau (*Die Einigung der Kirche*; Berlin, Furche-Verlag, 1925); quest'ultimo, anzi comprende anche nella storia del movimento gli atteggiamenti irenici di gruppi non confessionali. Max Pribilla divide ben nettamente la materia: Stoccolma, Losanna, Roma, spingendo lo sguardo per le due prime sino ai precedenti del movimento e fermandosi infine a produrre le ragioni dell'atteggiamento negativo del catto-

licismo (Cfr. Enciclica: *Mortalium animos*). Non vi è dubbio che l'a. abbia accuratamente esaminato e vagliato il materiale (l'ultima parte di questo volume, contiene parecchi documenti importanti che si riferiscono al movimento). La difficoltà di raggiungere una unione con la Chiesa cattolica emerge chiaramente da questo volume, ma esso giova assai, indubbiamente a chiarire le rispettive posizioni e specialmente a far conoscere nel mondo cattolico il pensiero di quella maggioranza protestante che lavora per l'unione. L'a. non si sottrae alle difficoltà di esporre i principali punti della dogmatica che vengono in discussione per un atteggiamento irenico, nè può dirsi che l'a., pur rimanendo fermo nelle linee dettate dall'Enciclica suddetta, non sia disposto a riconoscere qualcosa di buono su l'altra sponda, schiudendo anche qualche via ad un lavoro comune. Il volume di M. Pri-billa è certo assai utile a coloro che si occupano dell'unione delle Chiese, o come impropriamente si dice, del Pancristianesimo.

— Il movimento irenico dei nostri giorni è trovato un'eco nelle cosiddette conversazioni religiose di Marburgo che anno avuto luogo dal 12 al 14 settembre dell'anno scorso, dove convennero per la prima volta rappresentanti delle più diverse Chiese e confessioni protestanti, non solo per commemorare la Riforma (1529), ma anche per divenire più consapevoli della sostanza della loro confessione. Il prof. **Heinrich Hermelink** dell'Università di Marburgo raccoglie in un volume (*Das Marburger Religionsgespräch*; Gotha, Leopold Klotz, 1930, pp. 85) le notizie, i titoli e i principali discorsi che si fecero, fra i quali uno dello stesso prof. Hermelink su l'essenza del protestantesimo. Emerge da tutto questo la sua unità fondamentale, anche nel diritto e nei limiti delle articolazioni confessionali, nei compiti del comune lavoro che oggi più che mai si impone al protestantesimo. Su questo punto particolare interesse è destato la proposta del prof. Rudolf Otto, per la creazione di un Comitato mondiale protestante.

— Abbiamo ricevuto due pubblicazioni che illustrano l'attività protestante nel mondo islamico. Una è la storia che racconta di se stesso **Johannes Awetaranian**, convertitosi al Cristianesimo (storia che riappare in seconda edizione, illustrata da 26 incisioni, completata, dopo la morte dell'autore, da **Richard Schäfer**), e un'altra è di quest'ultimo che tratta in genere delle missioni presso i maomettani (*Mohammedaner-Mission*: Potsdam, Missionshandlung und Verlag, 1930). La *Geschichte eines Mohammedaners der Christ wurde* di Awetaranian, pubblicata dalla medesima casa editrice di Potsdam riesce interessante non solo per la storia delle missioni evangeliche, ma anche per lo studio psicologico della conversione.

— Il fascicolo 68-70, seconda edizione dell'Enciclopedia di storia delle religioni di **H. Gunkel** e **L. Zscharnack** (*Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1929, col. 1889-2176) viene a completare il terzo volume di quest'opera importante e l'articolo su la pittura e la plastica, che va dalle origini sino ai nostri giorni. Notevoli sono specialmente gli articoli di Söderblom sul *mana*, di Bauer sul *Mandeismo*, di Schaefer sul *Manicheismo*, di Bertholet su la *mantica*, di von Soden su *Marcione*, di Heiler sul culto di *Maria*, di Wendland sul *materialismo*, di Ellinger su *Melantone*, di Neff su i *Menmoniti*, di Fleisch sul *Metodismo*, di Th. Preuss su la *Religione messicana*, ecc. Questo fascicolo costa M. 5,40. Del IV volume si sono pubblicati nove fascicoli, ricchi anch'essi, come i precedenti, di articoli su quanto più o meno direttamente riguarda lo studio della religione. Notiamo fra i migliori quello su le *missioni* di Witte, Richter Schmidlin, Schomerus, e di parecchi altri; gli articoli di Stier su *Mitra*, di Hermelink e di Loeffler sul *Medioevo*, di Bertholet ed Heussi sul *monachismo*, di Pet-

tazzoni e Haller su *Monoteismo e Politeismo*, di Stocks sul *Mormonismo*, di Schaefer su *Maometto*, di Ziller, Bertholet, Gunkel, Wolf e Götz su la *Musica* e il *Canto*, di Leisegang su i *Misteri*, dello stesso e di Baeck, Bultmann, von Arienew, Dörries, Bornkamm, Weinell e Steinmann su la *Mistica*, di Tillich, Rühle, Gunkel e Bultmann sul *Mito*, di Odenwald su *Nietzsche*, di Obenauer su *Novalis*, di Grabmann su *Occam*, di Heimann sul *Materialismo storico*, di van der Leeuw, Schmidt, Baeck, Bultmann, Tillich, ecc. su la *Rivelazione*, di Oesterreich e Stolzenburg su l'*Occultismo*, di Bertholet, Eisfeldt, Schmitz, Wiegand e Baumgarten sul *Sacrificio*, di Bertholet e Kalweit su *Pessimismo e Ottimismo*, di Bertholet su gli *Oracoli*, di Hertzberg e Rücker su l'*Oriente* e le *Chiese orientali*, di Beth su la *Chiesa ortodossa*, di Zscharnack su l'*Ortodossia*, di van der Leeuw e Steinmann sul *Panteismo*, e altri ancora che sarebbe lungo rammentare. Alcuni di questi articoli sono delle piccole monografie, che hanno il merito grande della concisione e della sicurezza dell'informazione, per la competenza dei loro autori. Ne riparleremo.

— Una bella edizione del miglior libro di Sant'Ambrogio, l'*Exameron*, versione di Luigi Ascoli, pp. 317, con 16 tavole fuori testo L. 16) pubblica in veste elegante l'editore Hoepli di Milano. Alla veste si aggiunge il valore del contenuto e la correttezza della versione italiana che rende più attraente la lettura di questo volume. Indovinate sono le illustrazioni, tolte dalla produzione dei Maestri dell'arte nostra. Il volume si adorna anche di una copertina appositamente disegnata dallo scultore Wildt.

— Nella storia della Chiesa cristiana e nello sviluppo della civiltà occidentale i grandi Ordini religiosi occupano un posto eminente, perchè la loro potenza e ricchezza, gareggiando talvolta con quella dei laici più potenti, dava luogo a gelosie, a rivalità, a riforme che costituiscono un vero fermento per la formazione e lo sviluppo del pensiero cristiano. Fra questi Ordini primeggia quello di San Benedetto.

Seguire la storia di questi Ordini equivale perciò a seguire un poco la storia dell'Europa e della Chiesa nelle sue glorie e nelle sue sconfitte. Le linee principali di questa storia ci presenta Henri Leclercq (*L'Ordre Bénédictine*; Paris, Les éditions Rieder, 1930, pp. 64, fr. 20). L'opera riccamente illustrata da 60 tavole fuori testo — preziosa raccolta di documenti riferentisi a Montecassino, Cluny, Saint Germain des Prés — aggiunge al racconto conciso e ben fatto degli eventi storici dell'Ordine benedettino, anche una immagine della sua grandezza, per via delle numerose e belle illustrazioni.

— I due ultimi fascicoli del manuale di antichi testi religiosi che pubblica J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) di Tubinga riguardano la religione dei germani e dei celti. Del primo, dovuto al prof. F. R. Schröder ci occuperemo prossimamente, insieme ad altre pubblicazioni che riguardano la religione dei germani; del secondo, dovuto al prof. Wolfgang Krause (*Die Kelten*; Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929, pp. VI-41, M. 2,50), diciamo subito che esso ci mette per la prima volta dinanzi ad una preziosa raccolta delle più importanti testimonianze su i celti. In parte questi testi sono dovuti a scrittori classici, e in parte a testimonianze che non vanno oltre alcuni secoli dopo la cristianizzazione dei celti. Il materiale è perciò disuguale e non si può attingere da fonti pure ed originarie. Ma tanto maggiore è il merito del prof. Krause che, raccogliendo da vari campi, perviene a presentarci ora in forma di poesia visionaria, ora in stile da note e appunti, complessi di rappresentazioni religiose che ci colpiscono e ci estraniavano talvolta per la loro rozzezza, ma tal'altra ci attirano e impressionano per il sogno nostalgico di un aldilà radioso di bellezza che esprimono.

— La nuova enciclopedia musicale di Waldo Selden Pratt (*The new Ency-*

clopedia of Music and Musicians; New York, The Macmillan Company, 1923, pp. 969), che riappare riveduta e corretta, è indubbiamente di valore internazionale per le numerose ed esatte notizie storiche e biografiche che contiene. L'a. ch'è competentissimo nella storia della musica e non nuovo nella collaborazione data a dizionari musicali, come al supplemento di quello di Grove, anzichè pubblicare un'edizione abbreviata delle precedenti enciclopedie, à ritenuto fare un'opera completamente nuova, proporzionata nelle sue parti e informata sino ad una data più recente. L'opera, arricchita da varie illustrazioni, tiene conto della musica sacra e delle biografie che vi si riferiscono. Le notizie che riguardano l'Italia sono numerose e accurate.

— Diamo con piacere notizia della nuova edizione, di un'opera del Prof. A. Titius dell'Università di Berlino, che à esercitato una notevole influenza nel pensiero filosofico e religioso tedesco, nel chiarire e precisare i rapporti che passano tra religione e scienze naturali. Caratteristica è in quest'opera di non comune importanza la rinuncia che si fa ai molteplici tentativi, divenuti ormai comuni nel campo teologico, di armonizzare la scienza con la religione. Noi abbiamo presenti i tre primi fascicoli della 2ª edizione di quest'opera (la prima edizione apparsa nel 1926, ad onta della sua voluminosità e del costo non indifferente, era già esaurita dopo due anni) che volentieri raccomandiamo ai nostri lettori, come l'unica che esamini a fondo l'argomento, e con grande competenza, dei rapporti tra religione e scienza. L'opera, che à per titolo *Dio e Natura* (*Gott und Natur*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1930) comprenderà circa cinquantacinque fogli di stampa. Ogni fascicolo di 10 fogli verrà a costare M. 4.40. Verso la fine dell'anno sarà finita di stampare questa seconda edizione migliorata ed ampliata. Ce ne occuperemo ancora.

— *Messaggi di liete Novelle* è il titolo suggestivo che à trovato nella buona traduzione di Vittorio Benedetti il volume di H. E. Cady, *Miscellaneous Writings*. Pensieri di elevazione, quasi preghiere, nostalgiche visioni, suprema dolcezza, riposante in una illimitata fiducia nel Bene supremo: ecco in breve i messaggi di questa scrittrice pensosa. Gli Evangelii ed Emerson: ecco gli ispiratori di questi messaggi che vogliono riunire l'anima allo Spirito divino, cercando interiormente la sorgente di ogni vera elevazione, appellandosi al solo giudice della verità e della giustizia che parla nella coscienza umana.

M. PUGLISI - *Direttore responsabile*

Città di Castello - Tipografia « Unione Arti Grafiche ».

Sono vendibili per mezzo dell'Amministrazione della Rivista «IL PROGRESSO RELIGIOSO» le opere seguenti. Le richieste però devono essere accompagnate dal relativo importo e dalle spese postali.

ALESSANDRO CHIAPPELLI: Il Messaggio spirituale di Dante al tempo nostro	L. 5,00
MARIO PUGLISI: Il Pensiero religioso e sociale di W. E. Channing	2,00
» Gesù e il Mito di Cristo (Saggio di critica metodologica) »	10,00
» La Teologia d'Aristotele	2,00
» Le Fonti religiose del Problema del male.	4,00
» Di alcune recenti pubblicazioni su la Storia del Cristianesimo	2,00
» Il Problema morale nelle religioni primitive	2,00
» Realtà e Idealità religiosa	2,00
» Misteri pagani e Mistero cristiano	3,50
» Il Problema del Dolore. Linee di una nuova Teodicea »	3,50
» Franz Brentano. Notizie e ricordi (con ritratto).	2,00
» Ciò che ci unisce	2,00
» Orientamenti nell'odierno Travaglio spirituale	2,00
» Ortodossia e Rivoluzione russa	2,00
» Le Fasi progressive nella storia delle religioni.	2,00
» Il Valore religioso della Vita	2,00
» Il Problema gnoseologico nella Storiografia religiosa. »	2,00
» Raffaele Lambruschini e le Idee religiose nella Toscana del suo tempo	3,00
» Orientamenti e Problemi della Cultura contemporanea »	3,50
» Fra Chiesa e Cenacoli.	3,00
G. STEEG: Una franca parola su Gesù Cristo	1,00
BROOKE HERFORD: Gli Unitari e la loro storia	1,00
MINOT J. SAVAGE: Il Dio che adoriamo	1,00
G. BONNET MAURY: Bernardino Ochino	1,00
C. W. WENDT: Fausto e Lelio Socino	1,00
» La vera base dell'unità religiosa.	1,00
DIVERSI AUTORI: La coscienza religiosa in Italia alla vigilia della grande guerra	2,00
G. MARTINEAU: Dio nella natura	1,00
F. DE SARLO: Filosofia e Religione	4,00
O. PFLEIDERER: La Crisi religiosa dell'età nostra	1,00
C. BONAVIA: I Servi	5,00
UGO DELLA SETA: Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini »	1,00
RAFFAELE OTTOLENGHI: I Farisei antichi e moderni.	10,00
J. E. CARPENTER: Il posto del Cristianesimo fra le Religioni »	2,00
S. MINOCCHI: Il Panteon - Origini del Cristianesimo	23,00

S. MINOCCHI: Il Ripudio di Astarte e le Origini del Teismo profetico	L. 2,00
» La Religione come Scienza storica	» 5,00
P. G.: Il Movimento unionista anglicano ortodosso negli Stati Uniti	» 2,00
B. JASINK: Introduzione alla Storia del Buddhismo.	» 2,00
» La Preghiera nel Buddhismo primitivo	» 3,00
» Il Messaggio del Buddha	» 2,00
» Il Risveglio del Buddhismo in Occidente	» 2,00
» Introduzione allo studio della Preghiera nel Buddhismo primitivo	» 2,00
» L'Immortalità dell'anima nell'India antica	» 4,00
» Bhagavadgita	» 5,00
R. ASSAGGIOLI: Verso una nuova Mistica	» 2,00
U. CASSUTO: La Bibbia e l'Ebraismo moderno.	» 2,00
A. LINACHER: Il pensiero religioso di Cavour	» 2,00
A. RENDA: Presupposti intellettualistici del Problema della Immanenza e della Trascendenza	» 2,00
V. DOLGHIN: Il vero Tolstói	» 2,00
» Le nuove Vicende del Tolstoismo	» 2,00
G. FURLANI: Sulla Preghiera musulmana	» 2,00
N. MOSCARDELLI: La Vita è bella	» 2,00
» Arte e Religione.	» 2,00
V. VEZZANI: Lineamenti di una moderna Mistica.	» 2,00
» Il nostro posto nella Vita	» 2,00
F. A. FERRARI: La Simpatia universale e l'Anima del mondo al sorgere del Cristianesimo	» 2,00
» Nuovi orizzonti teistici	» 3,00
G. SEMPRINI: Le Idee politiche di Leon Battista Alberti	» 2,00
A. BERTOLINO: Lo Spiritualismo di F. Delpino	» 3,00
A. NEPPI MODONA: L'etrusca Disciplina	» 4,00
FRANZ BRENTANO: La Rivelazione soprannaturale ed il Dovero di crederla	» 4,00
J. EVOLA: Superamento del Romanticismo	» 3,00
RUDOLF OTTO: Mistica orientale e Mistica occidentale	» 3,00

Si è pubblicato :

Mario Puglisi - LA PREGHIERA

TORINO, Bocca 1928

Un volume di pag. 366 - L. 28

Ai nostri abbonati che si rivolgeranno direttamente all'Editore, verrà accordato il 25 % di sconto.

IL PROGRESSO RELIGIOSO

SOMMARIO:

M. Paglisi: Dopo il XV Centenario Agostiniano.

R. Fedi: Filosofia e Religione dello Spirito.

Vita e Cultura Religiosa: Associazione per il Progresso Morale e Religioso: Programma di Conferenze e lezioni per il 1931; Conferenze dei Proff. R. Pettazzoni, A. Tilgher, Barela; Teologi contemporanei: Dibelius, Feine, Kattenbusch, Mayer, Staerk, Wernle.

I Libri: Metafisica dei Santi e Filosofia della Preghiera — Sul Giansenismo — L'Estetica di Adriano Tilgher — Disciplina interiore — Discorsi intorno all'Umanismo — Nuovi Studi sul Buddhismo.

Le Riviste: Il Dott. Fosdick e i filosofi — Arte e Religione — Religione e psicologia — Qual'è il destino dell'Anima? — La Fede dell'Avvenire — Autorità e Religione.

Notizie Bibliografiche: F. A. Ferrari, *La Trilogia divina* — V. Meacci, *Lo Stato italiano dopo gli Accordi lateranensi* — V. Malacchini, *Dopo un Concordato e dopo un Congresso* — G. Pagnini, *Manuale di Storia ecclesiastica* — M. Grabmann, *Introduzione alla Somma Teologica* — E. Vercesi, *Christus* — R. T. Herford, *Pirkz Aboth* — A. Volonterio, *Gesù tra i Pastori* — B. Kleinschmidt, *Sant'Anna* — C. H. Herford, *J. C. Carpenter* — A. Souville, *I Philosophumena di Ippolito di Roma* — P. L. Couchoud, *L'Apocalisse* — A. Drews, *Il mito di Maria* — M. Briault, *Politeismo e feticismo* — J. De Dieu, *Instabilità del Protestantismo*.

Redazione e Amministrazione:

ROMA (Iro) - Via Emanuele Gianturco, 4 - Tel. 21.147

«IL PROGRESSO RELIGIOSO» con sincero rispetto per ogni confessione, vuol tenere informati i suoi lettori della vita e del pensiero religioso contemporaneo in Italia ed all'estero.

Non campo di vane dispute vuol essere «IL PROGRESSO RELIGIOSO», nè di sterili ricerche che anatomizzino tradizioni ed esasperino dubbi, ma libera palestra, educatrice di energie etico-religiose, campo di fecondo lavoro dove fioriscano sentimenti di umanità, dove maturi un'austera disciplina che conferisca alla elevazione della cultura nazionale ed alla visione dello scopo e del valore spirituale della vita.

ABBONAMENTO ANNUO

Per l'Italia.	L. 18,00
Per l'Esterio	» 30,00
Un numero separato	» 4,00

IMPORTANTE PER I NOSTRI ABBONATI

Allo scopo di favorire la cultura religiosa in Italia le Case editrici Fratelli Bocca di Torino, «Il Soleo» di Città di Castello, Franco Campitelli di Foligno accordano ai nostri abbonati uno sconto del 25%. La Casa Editrice Vallecchi di Firenze accorda il 20% su le opere di sua edizione. Gli abbonati si rivolgano direttamente agli editori, riferendosi al nostro periodico.

I nostri abbonati potranno avere per sole L. 15 (estero L. 20) L'ITALIA CHE SCRIVE, *Rassegna per coloro che leggono, Supplemento mensile a tutti i periodici*, il più vivace e il più diffuso periodico bibliografico italiano, che quest'anno sarà anche dato in omaggio alla più scelta clientela di quasi tutte le Case Editrici e di molte fra le maggiori Librerie Italiane.

Potranno avere tutte quante le edizioni di A. F. Formiggini con lo sconto del 10%, franche di porto dovunque. L'Editore ne invierà il catalogo a richiesta.

Inoltre potranno avere, al prezzo eccezionale di prenotazione (L. 100), il primo volume della grandiosa ENCICLOPEDIA DELLE ENCICLOPEDIE: *Economia domestica - Turismo - Sport - Giuochi e passatempi*, con rilegatura da amatore, che è messo in commercio a L. 125.

Rivolgersi ad A. F. Formiggini Editore in Roma (Palazzo Doria - Vicolo Doria 6-A) allegando la fascetta del nostro periodico.

Siamo anche in grado di offrire la collezione dei «Maestri della Vita Spirituale» edita da Zanichelli in 8 volumi di 2000 pagine (valore L. 90) per sole L. 20.

Chi nel rinnovare l'abbonamento aggiungerà il tenue importo di L. 20 riceverà senza ulteriore spesa l'intera serie.

L'ordinazione può esser fatta anche direttamente all'avv. CESARE GAY — Piazza Indipendenza 1 - ROMA (c/ c/ postale 1-7047) dietro l'invio di L. 20 e l'indicazione della n.° rivista.

IL PROGRESSO RELIGIOSO

**RIVISTA BIMESTRALE
DEL MOVIMENTO CONTEMPORANEO**

ANNO X - 1930

**ROMA
Via Emanuele Gianturco, 4**

INDICE

ARTICOLI.

F. DE SARLO — <i>L'Aspetto evolutivo della Realtà. L'Idea di Evoluzione in generale</i>	Pag. 1
G. PIOLI — <i>Una Revisione dei massimi Problemi</i>	» 18
FRANCESCO DE SARLO — <i>L'Evoluzione dell'attività spirituale umana</i>	» 49
CARLO FORMICHI — <i>Perchè la Bhagavadgita è diventata il vangelo dell'India</i>	» 97
GUSTAVO RICHTER — <i>Il Concetto religioso e filosofico del Miracolo</i>	» 108
PAOLO NEFF — <i>Religione come Grazia</i>	» 145
REMO FEDI — <i>Universalismo e Personalismo</i>	» 151
G. DIAZ DE SANTILLANA — <i>I Problemi attuali dell'Astronomia</i>	» 193
PAOLO NEFF — <i>La Sfera religiosa</i>	» 199
G. PIOLI — <i>Il Problema della storicità di Gesù in una recente pubblicazione</i>	» 207

VITA E CULTURA RELIGIOSA.

Associazione per il Progresso Morale e Religioso	Pag. 30, 82, 115, 163, 227
I Congressi: Il VII Congresso Nazionale di Filosofia	» 31
Congresso di Etnologia religiosa	» 33
La Religione al VII Congresso Internazionale di Filosofia	» 230
V Congresso Internazionale di Storia delle Religioni.	» 33
Il primo Congresso di Psicologia delle Religioni a Erfurt	» 126
La Persecuzione antireligiosa in Russia	» 83
Religione senza Credo	» 122
La Cura spirituale diretta dai Defunti?	» 124
Stato, Chiesa ed Educazione religiosa della Gioventù	» 172
Cattolicesimo e Cultura	» 277
Conferenza degli Ebrei Liberali	» 230
Uomini e tendenze nel Pensiero religioso tedesco	» 231
Attività missionaria delle Religioni non cristiane	» 233
Attività di Teologi contemporanei:	» 235
Bernhard Bartmann	» 236
Hartmann Grisar	» 237
Joseph Mausbach	» 238
Norbert Peters	» 239

Franz Sawicki	Pag. 239
Heinrich Schörs	241
Gustav Dalman	242
Ernst von Dobschütz	243
Alfred Ernest Garvie	244
Alfred Th. Jørgensen	245
Adolf Jülicher	246
Julius Kaftan	247

LIBRI NUOVI.

J. Cyril Flower, <i>The Psychology of Religion</i>	34
F. K. Schumann, <i>Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne</i>	36
Bertrando Spaventa, <i>Rinascimento, Riforma e Controriforma</i>	36
George Rosen, <i>Juden und Phönizier</i>	37
Reinhold Niebur, <i>Does Civilisation need Religion?</i>	87
F. Köhler, <i>Methaphysische Psychologie</i>	89
Guglielmo Wundt, <i>La Psicologia dei Popoli</i>	126
G. Vinaccia, <i>L'Alba dell'Umanità e dell'Arte</i>	126
Pankanan Mitra, <i>India Preistorica</i>	126
Maurice Besson, <i>Il Totemismo</i>	126
Olivier Leroy, <i>La Ragione primitiva</i>	126
G. van der Leeuw, <i>La struttura della Mentalità primitiva</i>	126
Raffaele Pettazzoni, <i>La Mitologia Giapponese secondo il 1° libro del Kojiki</i>	131
Joachim Conrad, <i>Religion und Kunst</i>	133
John S. Hoyland, <i>The Great Forerunner</i>	177
Carlo Formichi, <i>India e Indiani</i>	180
C. G. Montefiore, <i>The Synoptic Gospels</i>	248
Charles Hauter, <i>Essai sur l'Objet religieux</i>	254
Joachim Wach, <i>Das Verstehen</i>	257
Aram Kurt, <i>Magie und Mystik in Vergangenheit und Gegenwart</i>	258
Gregory Weinstein, <i>The Ardent Eighties</i>	266
Amado Nervo, <i>Sorella Acqua, Plenitudo ed altre liriche e prose</i>	267

LE RIVISTE.

Cristianesimo e Impero	38
Religione e Filosofia	40
Dagli Atomi agli Astri	40
L'Originalità di Gesù	90
Il Pensiero di Origene	134
Psicologia e Teologia	185
Che cosa si deve predicare?	137
L'Idea di Dio	138
Dovrà la Religione perdere il suo Carattere etico?	181
Il Teofilantropismo	182
La Scienza moderna e la Finalità cosmica	184
A proposito di un verso di Virgilio	268
Alcune limitazioni della Psicanalisi	269
Il Timore, inizio della Sapienza religiosa	273

Deve la Religione essere depersonalizzata?	Pag. 274
Esiste un Fronte antireligioso?	» 276
Religione, Morale e Concetto del Sacro	» 278
La Ricerca storica delle Origini del Cristianesimo	» 279
Fino a Dio	» 281

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE.

Mario Puglisi, <i>Prayer</i>	» 41
A. Beaumler e M. Schröter, <i>Manuale di Filosofia</i>	» 41
Heinz Heimsoeth, <i>Metafisica del nostro tempo</i>	» 42
Julius Stenzel, <i>Metafisica dell'Antichità</i>	» 42
Alois Dempf, <i>Metafisica del Medioevo</i>	» 42
Friedrich Seifert, <i>Metafisica dell'Anima</i>	» 42
Othmar Spann, <i>Filosofia Sociale</i>	» 42
Bernhard Groethuysen, <i>Filosofia Antropologica</i>	» 42
Arthur Baumgarten, <i>Caratterologie</i>	» 42
Louis Coulange, <i>Catechismo per Adulti</i>	» 43
Albert Houtin, <i>Breve storia del Celibato ecclesiastico</i>	» 43
Hans Hartmann, <i>La santificazione della Vita</i>	» 43
Radhakrishnan, <i>La Visione indiana della Vita</i>	» 44
Masson Oursel, <i>L'Induismo e la Vita</i>	» 44
Agostino da Tagaste, <i>La Città di Dio</i>	» 44
Cardinale Bellarmino, <i>L'Ascensione spirituale</i>	» 44
Enrico Meynier, <i>La Storia del Cristianesimo dalle Origini ai nostri giorni</i>	» 44
Girolamo Comi, <i>Poesia</i>	» 45
E. Gothein, <i>L'Età della Controriforma</i>	» 45
H. Haas, <i>La Religione degli Ainu</i>	» 45
J. Leitpold, <i>Le Religioni nel mondo precristiano</i>	» 45
W. Kirfel, <i>Il Giainismo</i>	» 46
A. Rumpf, <i>La Religione dei Greci</i>	» 46
Gottlob Siedel, « <i>Teologia tedesca</i> »	» 46
R. Otto, R. Wallau e G. Mensching, <i>Pagine liturgiche</i>	» 46
Joachim Begrich, <i>La Cronologia dei Re d'Israele</i>	» 47
Rosa Mayreder, <i>La Crisi del Matrimonio</i>	» 47
E. Langlet, <i>Draghi e Geni</i>	» 47
Etienne Giran, <i>Sébastien Castellion</i>	» 48
Ladislav Gal, <i>L'Architettura religiosa in Ungheria</i>	» 48
G. G. Bachofen, <i>La Religione primordiale e l'antica Simbolica</i>	» 94
I. G. S. Tarapolevala, <i>L'Apologia del Parsismo</i>	» 94
Henri Lammens, <i>L'Islam</i>	» 94
A. Levasti, <i>Sant'Anselmo</i>	» 95
Pietro Mignosi, <i>Il Papa e la Conciliazione</i>	» 95
Thomas S. Matthews, <i>Channing</i>	» 95
T. K. Bayer, <i>Astrologia</i>	» 96
Albert Moll, <i>Psicologia e Caratterologia degli Occultisti</i>	» 96
Joseph Schnitzer, <i>La morte di Alessandro VI</i>	» 96
Francesco A. Ferrari, <i>La Trilogia Divina</i>	» 96
Giovanni Guzzardi, <i>Sulla via di Damasco</i>	» 141
F. Lieb, P. Schütz, N. Berdiajew, <i>Oriente ed Occidente</i>	» 141
P. Feldkeller, « <i>Philosophischer Weltanzeiger</i> »	» 141

Johannes Leitpold, <i>La Religione di Mitra</i>	Pag. 142
Th. Preuss, <i>La Religione dell'antico Messico</i>	142
Jacob Burckhardt, <i>Conferenze di Storia dell'Arte e della Cultura</i> . . .	142
Réné Grousset, <i>Storia dell'Estremo Oriente</i>	142
Asvagosà, <i>La Vita del Buddha</i>	143
Alfredo Jeremias, <i>La Religiosità buddhistica</i>	143
Fritz Lieb, <i>Lo Spirito occidentale secondo la Filosofia della Religione in Russia</i>	143
Paolo von Hoensbroech, <i>Enciclopedia dell'Ordine dei Gesuiti</i> . . .	143
Gustavo Mensching, <i>Il Sacro nella Vita</i>	144
Rudolf Köstler, <i>Dizionario del Codice di Diritto Canonico</i>	144
<i>Guide Radio liriche</i>	144
A. F. Formiggini, <i>Chi è?</i>	144
A. Tilgher, <i>Julien Benda e il Problema del Tradimento dei Chierici</i> .	185
V. E. Orlando, <i>Su alcuni miei rapporti di Governo con la Santa Sede</i> .	185
Sabino Alloggio, <i>V. E. Orlando</i>	186
Leopold Kopler, <i>Religione e Politica, Clero e Politica</i>	186
Silvio Antoniano, <i>Dell'Educazione religiosa</i>	187
Réné Guyon, <i>Riflessioni su la Tolleranza</i>	187
Jean Guiraud, <i>L'Inquisizione Medioevale</i>	187
Friederich Gogarten, <i>La Colpa della Chiesa di fronte al Mondo</i> . .	187
<i>Fede e Realtà</i>	188
Sören Kierkegaard, <i>Discorsi cristiani</i>	188
G. J. Heering, <i>Il Peccato del Cristianesimo</i>	189
Otto Fricke, <i>I Sacramenti nella Chiesa protestante</i>	189
Max Pribilla, <i>Per l'Unità della Chiesa</i>	189
Heinrich Hermelink, <i>Discorsi religiosi di Marburg</i>	190
Johannes Awetaranien, <i>Come un Maomettano è divenuto Cristiano</i> .	190
H. Gunkel ed L. Zscharnack, <i>Enciclopedia di storia delle Religioni</i> .	190
Sant'Ambrogio, <i>Exameron</i>	191
Henri Leclercq, <i>L'Ordine Benedettino</i>	191
W. Krause, <i>La Religione dei Celti</i>	191
W. S. Pratt, <i>Nuova Enciclopedia della Musica e dei Musicisti</i> . .	191
A. Titius, <i>Dio e Natura</i>	192
H. E. Kady, <i>Messaggi di Liette Novelle</i>	192
Ruggero Rinaldi, <i>Gioberti e il Problema religioso del Risorgimento</i> .	282
Guido De Ruggero, <i>Rinascimento, Riforma e Controriforma</i> . . .	283
Leone Ebreo, <i>I Dialoghi</i>	283
Armando Lodolini, <i>Papato, Impero, Repubblica</i>	283
Giuseppe Guli, <i>Religione e Divinità. Saggio di Teologia scientifica</i> .	283
«Spiritualismo»	283
Maria Mazzoni, <i>Sonetti alchemici-ermetici di Frate Elia e Cecco d'A- scoli</i>	284
Tomaso Sillani, <i>Lo Stato Mussoliniano e la realizzazione del Fascismo nella Nazione</i>	284
F. Nansen, <i>L'Armenia ed il vicino Oriente</i>	284
Kévork Aslan, <i>Studi storici sul Popolo Armeno</i>	284
O. Kraus, <i>Alberto Schweitzer</i>	284
Albert Schweitzer, <i>Autobiografia</i>	285
Gustav Kafka ed Hans Eibl, <i>Il Tramonto della Filosofia antica ed il sorgere del nuovo Tempo</i>	285
Joseph Lortz, <i>Tertulliano come Apologeta</i>	285
Alfred Loisy, <i>L'Evangelo e la Chiesa</i>	286

Fr. J. Dölger, « <i>Antichità e Cristianesimo</i> »	Pag. 286
Ernst Krieck, <i>Filosofia dell'Educazione</i>	» 286
Richard Harder, <i>Opere di Plotino</i>	» 287
Emmanuel Aegerter, <i>L'Evangelo eterno di Gioachino da Fiore</i> . . .	287
Heinrich Graffmann, <i>Il Posto della Religione nel Neumanismo</i> . . .	» 287
« <i>Studi Critici e Teologici</i> »	» 288
R. M. Holzhapfel, <i>Welterlebnis</i>	» 288
W. Astron, <i>La Vita di Holzhapfel</i>	» 288

IL PROGRESSO RELIGIOSO

RIVISTA BIMESTRALE DEL MOVIMENTO CONTEMPORANEO

DIRETTA DA MARIO PUGLISI

Dopo il XV Centenario Agostiniano

Si può rimanere sorpresi nel vedere lo spettacolo offerto da teologi e critici di Agostino, nei quindici secoli che da lui ci separano, spettacolo che si è ripetuto durante la recente commemorazione: egli è il solo, fra i grandi teologici, che vien reputato nello stesso tempo fondatore della Chiesa romana e precursore della Riforma; fonte inesauribile di dottrine per la Chiesa medioevale — onde Loofs scriveva non esservi alcun dogma che non possa trovare la sua origine nel pensiero agostiniano — e fonte di dottrine per lo sviluppo della teologia moderna, autorità alla quale spesso e volentieri ricorrono tanto l'ortodossia che l'eresia. Agostino ispirava Tommaso d'Aquino — che spendeva la potenza del suo ingegno e l'immane lavoro della sua vita operosa per la conciliazione della teologia agostiniana con la filosofia aristotelica (1) — e agitava pietisti e mistici. A lui si appellano Bernardo non meno di Tommaso da Kempis, a lui son debitori Socino, Wiclif, Hus, Lutero, in suo nome si battono Giansenisti contro cattolici romani, Arminiani e Calvinisti. E fra i suoi critici moderni, per alcuni — come per Troeltsch (2) — rappresenta il complemento ed il perfezionamento del Cristianesimo primitivo, per altri — come per Harnack — è un grande albero sempre verde, sul quale soggiornano gli uccelli del cielo; per alcuni — come per Dilthey — è il più potente scrittore del mondo antico, per altri — come per Eucken — è più moderno di Hegel e di Schopenhauer; per Papini è l'ultimo dei grandi metafisici antichi ed il primo dei moderni psicologici, per Staudenmeyer è uno spirito universale in cui abitano cento altri. A prima vista si potrebbe credere che questo spettacolo, così curioso e sconcertante, si giustifichi con un Agostino conciliante ed eclettico, intento a far scomparire le differenze tra teologia e filosofia,

(1) A. FERRO, *Sant'Agostino e il suo significato storico*, in « Bilychnis », volume XXXV, p. 95 e segg.

(2) ERNST TROELTSCH, *Agostino*, trad. E. Goldstein; Roma, Doxa editrice, 1929, pp. 168.

tra religione istituzionale e personale, tra ecclesiasticismo e misticismo; ma così non è. Agostino fu anzi, quanto altri mai, acuto ed inesorabile nello scoprire e rilevare differenze e contrasti tra le sue opinioni e quelle degli avversari: infaticabile nella ricerca dei punti divergenti assai più di quelli convergenti o di unione. La ragione di questo atteggiamento di teologi e critici di fronte ad Agostino deve essere invece trovare in un dissidio che agitava il tempo in cui visse, e che tormentava la sua anima di manicheo convertito.

Sorto Agostino tra il mondo antico e quello medioevale, quando non è spenta ancora l'eco del paganesimo decadente mentre incalza il turbine delle orde di Alarico, egli è del tempo antico lo spirito profetico, e del moderno l'ansia del dubbio tormentoso, l'inesplorata ricchezza della vita interiore. Accanto a lui stanno da un lato un mondo in rovina, dall'altro un mondo in formazione. Dinanzi a lui sta la conversione suggestiva di Girolamo, che pure aveva vissuto gaio e spensierato. Egli è manicheo, ma la madre sua è cattolica. Giunto a Roma, ricco di cultura neo-platonica, con l'occhio aperto e vigile su la vita interiore, con l'animo acceso di esigenze religiose, rimane profondamente colpito dal corteggio lussuoso che papa Damaso fa per le vie della città. Quando a Milano conosce Ambrogio egli è pronto al battesimo. Buonaiuti ha detto che l'anima di Agostino era allora come un solco aperto ed irrorato. La seminagione cristiana non doveva mancare di produrre i suoi frutti. Papini, che ha scritto di Agostino da artista e non da patrologo o scolastico, sente un'affinità nel letterato, nell'amatore di parole, nel cercatore inquieto di filosofie, nel sensuale desideroso di fama, nella sua conversione, ed a quest'ultima dedica le migliori pagine del suo libro (1). Ma Agostino, che ha cercato e trovato nel Cristianesimo la soluzione di quei medesimi problemi che avevano travagliato il manicheo, non riuscirà a liberarsene.

Tornato cristiano in Africa, egli inizia le sue lotte ed approfondisce il problema del male che, dopo quello dell'essenza di Dio, continua sopra ogni altro a tormentarlo. Egli vede che ammettendo la concezione manichea della differenza qualitativa tra Dio e uomo, non può evitare la conseguenza che il male o fu prodotto da Dio o da un'altra potenza. Nega perciò la differenza qualitativa e propone quella quantitativa, facendo entrare il male nel mondo, non causato da un principio vivente, contrario al bene — come aveva fatto il sistema manicheo — ma dalla imperfezione umana. Ad integrare la soluzione del problema del male, sovengono le famose dottrine del peccato e della grazia (2).

(1) GIOVANNI PAPINI, *Sant'Agostino*, Firenze, Vallecchi, 1929.

(2) Cfr. E. BUONAIUTI, *La Genesi della Dottrina agostiniana intorno al Peccato originale*; e dello stesso: *Sant'Agostino*, e l'articolo in « *Ricerche Religiose* », vol. 2º, p. 402 e segg. su *Agostino e la Colpa ereditaria*.

Il male morale diviene una *privatio boni*, e la grazia nient'altro che un divino intervento. E poichè il nulla, per Agostino, è contrario a Dio, così il male morale non può essere che una diminuzione della realtà: *ad id tendere . . . ut non sit*. Distinto dal male morale, quello metafisico non è, per Agostino, una privazione ma una negazione. Mentre la privazione è contraria a Dio e alla natura, la negazione è voluta da Dio. Agostino non ammette più coi manichei che il male metafisico sia causa del male morale, perchè uno è il principio positivo, Dio, e la volontà umana non è causa efficiente, ma deficiente: *quia nec illa effectio est, sed defectio*. Per quindici anni seguono opere ad opere contro i manichei riuscendo a chiarire l'assurdità insanabile di ogni dualismo cosmico, e mettendo in luce l'essenza spirituale di Dio.

Dal 393 Agostino è occupato nella confutazione delle dottrine di Donato, vescovo di Cartagine; dottrine che apparentemente si riferiscono alle discipline ecclesiastiche, mentre in realtà minano le stesse fondamenta della Chiesa. I donatisti dicevano che la Chiesa è una società religiosa — come fecero più tardi i Sociniani — e sostenevano che quanti in essi vengono meno ai precetti della comunità perdono il diritto di appartenervi e, automaticamente, anche ogni potere carismatico. Se è vero che i sacramenti producono la grazia e la vita soprannaturale, solo a patto che chi li amministra sia in intima unione con Dio, allora è chiaro che cessata quell'unione, per colpa, i sacramenti non potrebbero più produrre la grazia. Per finire questa controversia, divenuta molesta, Agostino invoca il potere temporale e getta malauguratamente le basi dell'Inquisizione; Donato fu bandito e i donatisti vennero massacrati.

Dopo il 412 Agostino è impegnato contro Pelagio, che rappresenta un altro pericolo non meno grave. Sono in discussione la predestinazione, il libero arbitrio, il peccato originale e la grazia. Che voleva Pelagio? Egli negava che il peccato originale avesse viziato la natura umana così da rimanerne eternamente dannata; negava che la colpa si trasmettesse con l'atto della generazione; negava che la Chiesa potesse salvare l'umanità per mezzo del battesimo. Pelagio non poteva ammettere che l'uomo fosse condannato per un fatto anteriore alla sua esistenza personale e senza che la sua volontà vi avesse contribuito. Sosteneva invece che l'uomo, prima e dopo Cristo, fosse naturalmente capace di operare virtuosamente, senza bisogno di un soccorso straordinario.

Tormentato da questi problemi, instacabile nella sua polemica, fermo nella certezza che la verità è solo nell'insegnamento ecclesiastico, Agostino affronta le questioni più delicate ed astruse, per distruggere la posizione dei suoi avversari; ma nel calore della polemica egli non può evitare che il suo pensiero, su le vette della speculazione filosofica,

si annebbi e si oscuri. Non intendiamo infatti come la privazione sia contraria a Dio e alla sua natura, come la negazione implichi mutazione, come la causa deficiente, il nulla, possa produrre qualcosa, il male.

Sembra anzi che le conseguenze della colpa di origine dominino sul libero arbitrio, e rendano l'uomo un misero schiavo del male. La concezione agostiniana della libertà non appare sufficiente a sgombrare questa difficoltà, perchè libero, secondo Agostino, non è chi possiede la facoltà di valutare e di scegliere, ma colui che compie con diletto la volontà del padrone, chi, mediante battesimo, è assunto a dignità di servo della giustizia. Oscuro rimane come lo stato dei neonati sia colpevole. Oscuro come le conseguenze del peccato di origine siano più gravi di quelle derivate dalla cosciente azione peccaminosa. La grazia predestinata dovrebbe condurre al polo opposto al quale tende Agostino: al fatalismo. La stessa teoria della Redenzione, non spiega come il sacrificio del Cristo non distrugga le conseguenze del peccato, e come l'uomo, anche dopo la Redenzione, rimanga sempre strumento passivo e cieco nelle mani di Dio.

Ma il dissidio che dilania il suo tempo e si riflette nell'animo di Agostino, emerge ancor più fiero nella sua difesa dell'autorità della Chiesa e nella rivendicazione dei diritti della coscienza. Nessuno infatti ha espresso più chiaramente ed energicamente, che la scienza dev'essere soltanto scienza ecclesiastica, che deve servire a sostegno e difesa della Chiesa, e rimanere sotto la sua sorveglianza. Ma sviluppando Agostino il dogma dell'autorità della Chiesa, che è — come dice F. C. Baur — il dogma dei dogmi, egli trasforma, per mezzo della sua esperienza interiore, le principali dottrine della Chiesa da semplicemente autoritarie in vere e proprie dottrine religiose. Ed è questa la sua modernità. Intento alla elaborazione faticosa e tormentosa delle sue dottrine ecclesiologiche, non si accorge Agostino che eleva un monumento alla suprema autorità della coscienza religiosa, dalla quale unicamente srompe quell'altra esteriore che egli proietta su la Chiesa. Nelle sue « Confessioni », il più letto dei suoi libri, troviamo la più calda ed efficace testimonianza che dei diritti della coscienza individuale ha potuto rendere uno dei più grandi esaltatori dell'autorità della Chiesa. Nelle sue « Confessioni », più che in ogni altro suo scritto, Agostino ci parla della illuminazione interiore, e ci ha introdotto nella parte più sacra del tempio, dov'egli mormora la sua preghiera più alta: « o anima mia, ascolta, che il Verbo stesso ti chiama... qui è luogo di quiete imperturbabile, donde l'amore non è respinto s'ei non si respinge da sè ».

Filosofia e Religione dello Spirito

È innegabile che l'uomo, qualunque sia il grado d'evoluzione da esso raggiunto, la condizione sociale nella quale la natura lo à posto, possiede un sentimento religioso capace di sviluppo indefinito, i cui fattori risiedono principalmente nella riflessione sull'«Io» e sulla Natura (in qualunque modo o circostanza tale riflessione abbia luogo) mediante l'applicazione della volontà.

Studiare i rapporti che corrono tra filosofia e religione equivale, in ultima analisi, a ricercare le attinenze tra intelletto-ragione e sentimento-volontà. Facendo uso del ragionamento analogico, si può ben dire che se non è concepibile un pensiero non accompagnato da volontà e, viceversa, una volontà avulsa dal pensiero, così una religione che faccia astrazione dalla considerazione metafisica, sia pure con innumerevoli gradazioni, è altrettanto inammissibile quanto una filosofia che prescinda da una forma comechessia di religiosità. Si dirà che cercare di comprendere ciò che ci circonda, riflettere sulla natura del soggetto che percepisce e comprende, e dell'oggetto di cui il soggetto può acquistare fino a un certo punto conoscenza, è cosa che differisce dall'obbedire al sentimento del divino, innato nell'uomo, con un atto di venerazione e d'adorazione, ma qui si potrà sempre rispondere che, sebbene il comprendere e l'amare siano due cose da non confondersi, tuttavia non va disconosciuto che la relazione tra le due è così intima che siamo tentati talvolta di assumerle in funzione di causa e d'effetto. Se si sottopone alla nostra analisi qualcuna delle principali manifestazioni dello spirito religioso, come per esempio la preghiera (1), si fa presto ad accorgersi ch'essa è intesa a soddisfare un bisogno religioso basato sopra una considerazione metafisica della vita e dell'essere e sopra una certa valutazione morale di sé rispetto al tutto. Che cosa implica infatti la preghiera sotto l'aspetto filosofico? Si prega in diverse maniere e con fini differenti. Chi prega e adora, chi è religioso insomma nel senso più stretto del vocabolo, lavora già su una nozione dell'essere, più o meno vaga, ch'egli possiede. Il bisogno, l'esperienza religiosa di cui si parla così di frequente e su cui tanto si è scritto e discusso come di cosa avente scarsa relazione coi portati dell'intelletto, mette capo — checchè se

(1) Su tale soggetto vedi il bellissimo libro del Puglisi: *La Preghiera*, Torino, Bocca, 1928.

ne dica — a un fondo razionale ed è il risultato d'una certa interpretazione della realtà, ciò che non sfuggì ad alcuni filosofi cristiani del nostro evo, segnatamente al Laberthonnière. L'uomo che sollecita l'intervento di esseri più potenti, migliori di lui, per fini morali, si è già formato un certo quale concetto dell'essere suo, à già incominciato a conoscere sè stesso. L'amore e l'adorazione di ciò che gli apparisce come trascendente la sua personalità limitata, e questo non per scopi materiali e non oltrepassanti la sfera dell'umano, bensì in vista dell'elevazione spirituale e morale di sè e degli altri, implica un giudizio di valore: l'immensa limitatezza dei singoli individui rispetto al tutto di cui essi fanno parte, quand'è da questi riconosciuta, significa che gli individui stessi si ritengono « cellule » del gran corpo dell'essere, anche se un tale riconoscimento non avvenga in modo chiaro, ma vago e indistinto. Con ciò è presupposto altresì che il tutto possa esercitare un'attività in pro del singolo desideroso di elevarsi (Provvidenza e Grazia). Ma vi è dell'altro ancora! La religiosità, se presuppone — come abbiamo visto — un sostrato metafisico (altrimenti non avrebbe un punto sul quale appoggiarsi), non è neppure in disaccordo col punto di vista critico kantiano: il « noumeno » di Emanuele Kant, che si trova al di fuori delle forme della nostra sensibilità, e quindi fuori della possibilità di elaborazione da parte delle categorie del nostro intelletto, viene, per forza di eventi, ad assumere una posizione di valore morale-religioso, che molto difficilmente conserverebbe se la nostra intelligenza possedesse la facoltà di adeguarsi ad esso.

Si obietterà che « inconoscibilità » di una cosa e « posizione valutativa » di questa, sono termini contraddittori e che nessun accordo può esserci tra di essi, inquantochè il valore, morale, estetico o come si voglia, trae seco un giudizio e una funzione volitiva da parte del valutante: in altri, se nulla è possibile predicare dell'« in sè », in quanto che la nostra conoscenza è fenomenica, non si potrà neanche affermare che il « noumeno » (con questo non si vorrà, spero, soltanto dinotare le qualità delle cose che rimangono occulte alla nostra facoltà di conoscere, ma anche la ragione ultima di tutte le cose, cioè Dio), cacciato dal campo dell'esperienza possibile, sia assumibile in funzione di « valore ». La critica mossa al Kant, nei riguardi della parte pratica della sua opera, da uno dei suoi più ferventi ammiratori sotto il punto di vista speculativo, ossia da Schopenhauer (*Grundprobleme der Ethik*), potrebbe essere in questa circostanza validamente invocata. L'obiezione, se è logicamente difendibile, dinota una scarsa conoscenza della complessità del problema. La proclamazione, fatta tante e tante volte, d'ignoranza completa, d'inconoscibilità assoluta del reale, se è in accordo con la lettera non lo è con lo spirito di un sano criticismo. Quando si dice che non si potrebbe

predicare l'« inconoscibile » se esso non fosse in qualche maniera conosciuto, si afferma una verità, ma non proprio nel senso inteso generalmente dai realisti di ogni specie. La cosa, secondo me, va riguardata sotto quest'aspetto: la questione dell'impossibilità di schematizzazione razionale delle cose, che costituisce il caposaldo della filosofia critica, non esclude per nulla una conoscenza vaga e indeterminata dell'ultrasensibile e del reale, conoscenza che si potrebbe anche chiamare intuizione. Quindi, se vogliamo mantenerci entro i termini posti dal criticismo, anzichè ripetere coi molti che dell'al di fuori del soggetto conoscente « assolutamente nulla » può essere affermato, dovremmo piuttosto dire che la realtà, essendo posta al di là dei limiti della nostra esperienza sensibile, non è adattabile alle leggi del nostro conoscere attuale, al meccanismo della nostra coscienza normale; ma con questo non è escluso che possiamo metterci in contatto con essa con altri mezzi (se l'imperativo categorico kantiano non è sufficiente, altri elementi possono contribuirvi, come appunto l'intuizione, l'ispirazione, il senso del divino e, infine, le manifestazioni sopranormali di cui abbiamo sì vasta messe).

Ciò venne a suo tempo intravisto dal Locke, l'antesignano del criticismo, per il quale non esiste l'inconoscibile propriamente detto, bensì un « limite » della nostra conoscenza. In tale riconoscimento è racchiusa tutta la giustificazione della coesistenza della filosofia e della religione, non intesa quest'ultima, alla maniera dei positivisti e degli empiristi, come filosofia primitiva e sorpassabile in seguito all'evoluzione degli istituti sociali umani, ma come un qualche cosa che non può non camminare di pari passo con la filosofia stessa, la quale ne sposta continuamente i limiti, procurando una visione sempre più spiritualmente elevata dell'universo. E poichè la perfetta spiritualità non può esistere che in Dio, in cui tutto è reale, così devesi assumere come legittimo l'asserto che la filosofia, segnando all'uomo continuamente il confine tra il reale e il possibile, il soggettivo e l'extrasoggettivo, il razionale e l'ultrarazionale, mettendo insomma lo spirito umano in grado di conoscere fino ad un certo punto « sè stesso », videlicet di acquistare nozione della sua ristrettissima personalità rispetto all'immensa personalità del tutto, allarga e approfondisce necessariamente il campo della religiosità. Da ciò si rileva chiaramente come la considerazione filosofica critica, con l'insegnare che la nostra conoscenza normale si aggira entro la piccola cerchia delle nostre sensazioni, percezioni, rappresentazioni (conoscenza valida per il nostro operare, per la realizzazione dei nostri fini umani), lasci dietro di sè un margine immenso a giustificazione dello spirito religioso tra le genti. Però se si potesse tirare una linea di demarcazione tra il dominio del conosciuto e quello del non ancora conosciuto (non parlo di conoscibile e d'inconoscibile), e si fosse d'accordo nel ritenere il primo come il

campo della scienza, e il secondo come il piano situato a base della religione, si potrebbe osservare che ogni aumento di conoscenza finirebbe con l'andare a scapito dell'altro campo; in altri termini, aumento di scienza significherebbe nè più nè meno che diminuzione di religiosità. E qualcuno si riterrebbe autorizzato a soggiungere: Non è questo press'a poco il ragionamento dei positivisti ardigoiani? Anche per l'Ardigò, com'è ben noto, esiste una totalità « indistinta », che il pensiero dissocia continuamente e rende distinta col sottoporla ad analisi. Senonchè è da notare una non lieve divergenza tra gli evoluzionisti positivisti (ardigoiani) e gli evoluzionisti spiritualisti. Per i primi la natura è assunta come un insieme omogeneo di cause e d'effetti materiali dello stesso ordine e valore qualitativo, anche se il valore quantitativo possa variare (come dice il filosofo Höffding in un suo scritto sui filosofi contemporanei (1), Ardigò lasciò troppo assorbire la teoria della conoscenza dalla teoria dell'evoluzione), mentre per i secondi la somma realtà è lo Spirito Universale, di cui ogni stato di coscienza può cogliere, assimilarsi un'infinitesima parte. Ora il lavoro di riflessione e di autoconoscenza da parte delle singole cellule di questo grande animale spirituale, per riprendere un'immagine del Bruno, non è tanto riduzione meccanica del non ancora conosciuto sotto le leggi del conosciuto, spostamento continuo di limite dall'uno all'altro, quanto possibilità che ognuna di queste cellule acquista di conoscere la sua piccolezza e, nello stesso tempo, la sua grandezza. Piccolezza, in quanto s'accorge d'essere un individuo limitatissimo rispetto all'infinito; grandezza, in quanto si riconosce capace d'intuire l'essere nella sua complessività, e sa d'avere una certa tale quale nozione del suo posto nell'universo. Da ciò si rileva facilmente come lo spirito filosofico serva mirabilmente a dar sempre più ampio respiro allo spirito religioso. L'ampliamento del campo della conoscenza non rimpicciolisce per nulla quello della religiosità, come « tout d'abord » si sarebbe tentati di credere, ma, per contro, ne determina l'incremento quantitativo e qualitativo. Se è vero che è la sua consistenza nel « mistero », e che l'essere, per la limitatezza del conoscere individuale, resta per la maggior parte fuori della nostra intelligibilità categorica, non è men vero che il mistero assume aspetti diversi per le diverse mentalità alle quali esso si presenta. E ciò è caratterizzato dal fatto che per la mentalità più elevata, il campo della fede (avente il mistero a suo sostrato) viene valorizzato sotto una specie spiritualmente più alta, meno rivolta agli interessi materiali, meno egoistica, più curante del « bene morale » che del « beneficio materiale » di sé e degli altri enti. Questo, per il motivo che la personalità più

(1) HÖFFDING H., *Philosophes contemporains*, Alcan, Paris, 1924, pag. 205.

evoluta (tralascio per il momento di parlare delle determinanti di quest'evoluzione, che sono svariatissime), col rendersi più conscia del significato e del valore di sè stessa, si rende indirettamente conto della sua correlazione con gli altri individui e della dipendenza dei singoli dal tutto. La filosofia e la religione non possono dunque essere in opposizione tra loro, non sono due cose delle quali occorra cercare il punto di contatto, ma sono due elementi che si trovano fino da principio in rapporto naturale tra loro, destinati infine a fondersi. Ora, tanto l'uno che l'altro concorrono alla spiritualizzazione progressiva dei singoli esseri, concretantesi in un'intuizione ognora più vasta e più ricca di elementi etici. Vorremmo con ciò significare che la fede dei semplici, la « *foi du charbonnier* » non possiede la dignità morale della fede dell'uomo colto? Da tutto quanto abbiamo esposto, sembrerebbe a bella prima venir fuori un ragionamento di simil genere, ma tenuto conto del fatto che non sono rari gli individui i quali, pur possedendo un patrimonio culturale non indifferente, si trovano ciò nonostante in uno stato di areligiosità, diremo che ciò dipende dalla confusione che spesso si fa tra le due specie di conoscenza, e interiore ed esteriore. Detti individui, per motivi che non è ora il caso di sottoporre ad analisi, anno scarsamente oppure non anno affatto mai riflettuto sulla loro natura, per difetto di volontà od altro, e quindi anche la loro facoltà d'intuizione del reale, non coadiuvata da un adeguato sforzo volitivo, è rimasta sterile. Sotto un tale aspetto essi non sono certamente inferiori all'uomo del volgo che, possedendo una fede, anche ingenua, à obbedito ai suoi più intimi sentimenti e, oltre a questo, à meditato — a modo suo — sulla morte, sul suo destino ultraumano, ecc., anche se la sua incapacità di andare al di là della rappresentazione sensibile lo costringa ad affidarsi alla direzione spirituale del sacerdote, ossia a rimettere la sua credenza nelle mani di chi è più illuminato di lui.

Si sa che l'individuo è indotto alla credenza dall'azione della volontà, ma questa non può aver luogo che sopra un certo schema conoscitivo. Non si fa qui una questione di primato dell'intelligenza sulla volontà, oppure della seconda sulla prima, ma bisogna pure riconoscere che la volizione suppone sempre una giustificazione logica. La « volontà di credere e di bene operare » sussiste negli individui perchè questi già posseggono un insieme di credenze, una visione metafisica, poco elevata sulla rappresentazione sensibile e tessuta d'immaginazione nell'uomo che non sa innalzarsi fino alle vette dell'astrazione filosofica, più ricca d'elementi spirituali nel filosofo. È certamente qui ch'è possibile cogliere lo stretto rapporto che corre tra filosofia e religione, rapporto che non potrebbe esser meglio espresso che dal famoso detto di Bacone da Verulamio: *Poca filosofia ci allontana dalla religione, molta filosofia, per contro, ci avvicina a questa*. Chi à esercitato

poco la propria riflessione sui problemi del conoscere e dell'essere non può esser dotato insomma di così profonda religiosità come chi à fatto ciò. Questo per il motivo a cui abbiamo accennato, ossia che, pur essendo egli dotato di sentimento religioso, comune a tutti gli uomini, non è giunto fino al punto di riconoscersi come infinitesima cellula intelligente di un' intelligenza infinita, cellula che vive d'una vita propria, non confondibile con quella delle altre cellule, nè che sarà annegata nel grande oceano dell'essere; ma che si trova, ciò nondimeno, in istrettissima relazione di dipendenza dal tutto e d'interdipendenza con ciascuno degli individui-cellule che costituiscono il gran corpo del tutto stesso. È più che naturale che un tale riconoscimento, da parte dell'individuo, ponga quest'ultimo in una condizione favorevole per lo sviluppo del germe religioso che cova nell'intimo del suo essere. La religione d'un simile individuo non potrà non essere più spiritualmente evoluta, più morale, perchè per eccellenza rivolta verso il bene universale (non orientata in senso egoistico), di quella dell'individuo che non si trovi in un tale stato di animo. E difatti in che cosa si risolve la religiosità di quest'ultimo? In qualche cosa che non à diritto a tale appellativo, essendo essa diretta verso il realizzarsi del beneficio dell'« uno » senza preoccupazione alcuna della perfezione morale di « tutti ». Difetto di buona volontà, si dirà. Sì, ma ricordiamoci però di quanto abbiamo detto poco fa, vale a dire che la volontà agisce necessariamente sopra un fondo mentale, anche se questo e la volontà medesima siano apparsi contemporaneamente: più questa visione è ricca, più la volontà trova margine per affermarsi in modo conforme ai fini dell'essere in generale; più essa è povera, altrettanto limitato è il campo su cui l'elemento volontà può esercitarsi, e allora anche il bene che si realizza è del pari ristretto come la visione mentale. Nel primo caso la religiosità naturale, nel suo sviluppo, diventa vera e propria perfezione spirituale, avanzamento sulla scala dei valori, quindi assurgimento ad un piano vitale superiore; nel secondo caso, fatto difetto all'individuo la prima riflessione su sè, e non essendo a questi possibile d'arricchire la propria veduta metafisica d'insieme — e ciò precisamente per debolezza di volontà —, l'individuo stesso non può volgersi verso un bene che non è riuscito ad intuire nella sua grande complessità etica ed estetica. Riguardando le cose sotto un tale aspetto, il pensiero socratico della sapienza-virtù e dell'ignoranza-vizio s'illumina di viva luce, e non c'è bisogno d'altre parole ad illustrazione di ciò.

Quale corollario del nostro ragionamento, diremo che chi è riuscito ad innalzarsi sino all'altezza necessaria per poter cogliere intuitivamente (intuitivamente — badiamo bene —, non razionalmente) i lineamenti dell'essere, non à bisogno d'appoggiare le proprie cre-

denze ad un qualche cosa d'esteriore, di affidarsi insomma a qualche autorità. Infatti, dopo avere egli vagliati al proprio crivello i motivi di credibilità, è giunto al riconoscimento dei rapporti intimi tra filosofia e religione, riconoscimento da cui non può derivare che una comprensione sempre più adeguata della vita e dell'essere e una conseguente attività sempre più etica. E, tra parentesi, aggiungo: Non si adontino gli hegeliani di sinistra delle diverse scuole: se l'essere non vivesse già di una vita completa e se non esistesse una scala di perfezione già costruita, le parole « progresso », evoluzione, sia essa dialettica o naturale, sarebbero inintelligibili.

Concludo col dire che se la religiosità naturale vien trasformata, mediante la riflessione e la buona volontà, nella religione-tipo basata sull'intuizione dell'essere — badiamo bene che per intuizione intendo una forma di conoscenza superiore a quella intellettuale, categorica, poichè, sebbene più vaga e indistinta di quest'ultima, essa abbraccia ciò nonostante l'essere nella sua complessità —, lo stesso germe religioso, quando per l'un motivo o per l'altro rimanesse incultivato, degenererebbe, come abbiamo detto, in culto di sè, in egoismo, a gravissimo detrimento della vita morale sociale. Ma ad impedire ciò, ecco che soccorrono le diverse religioni. Esse esercitano una funzione storica in quanto servono alla massa dei poco pensanti un « cibo sano », sebbene cucinato secondo i suoi gusti grossolani. Tuttavia, poichè il bisogno d'affinamento e d'evoluzione finirà poi col farsi sentire in ognuno, così le religioni confessionali, con l'impedire l'inarridirsi del sentimento religioso in coloro che non sono ancora capaci di elevarsi alle vette della religione dello spirito, avranno infine contribuito a fare avvertire sempre più detta esigenza. E questo, com'è naturale, col loro sacrificio!

REMO FEDI

Il più grande fra gli uomini è colui che elegge il diritto con risolutezza inflessibile, che resiste alle più perniciose tentazioni interne ed esterne, che porta con buona voglia i più gravi fardelli, che è il più sereno nelle tempeste, il più impavido fra i perigli e le minacce, colui che più incrollabile serba la fede nel vero, nell'onesto, nel divino.

CHANNING

VITA E CULTURA RELIGIOSA

Associazione per il Progresso Morale e Religioso. — Il programma di Conferenze e lezioni che presenta quest'anno l'Associazione per il Progresso morale e religioso è assai ricco e vario, e non dubitiamo perciò che la Sala romana di Piazza Nicosia, dove le conferenze avranno luogo tutte le domeniche, sarà frequentata come per il passato da un pubblico colto e numeroso. Come di consueto, alle Conferenze seguiranno pubbliche discussioni fra i soci. Riportiamo, in ordine alfabetico, i nomi dei conferenzieri con l'indicazione degli argomenti che tratteranno: Dr. R. Assagioli: *Le Crisi di Crescenza spirituale*; Prof. F. Battaglia: *Il Pensiero politico e religioso di Niccolò Cusano*; Prof. G. Calogero: *L'individualità nella Storia*; Duca L. Caracciolo D'Acquara: *Il Problema della Donna nel Mondo nordico*; Prof. S. De Sanctis: *L'Esplorazione della Subcoscienza*; Prof. Diaz De Santillana: *Causa ed Effetti*; Barone J. Evola: *La Mistica del Sangue nel nuovo Nazionalismo tedesco*; Remo Fedi: *La Concezione spiritualistica di R. Pavese*; Prof. F. A. Ferrari: *Contrasti ed Armonie nell'Ascesa ideale del Pensiero*; Prof. A. Ferro: *Filosofia e Teologia di Sant'Agostino*; Cav. Uff. G. Gatteschi: *Il Bimillenario virgiliano e le due Fondazioni di Roma*; Dr. E. Giovannetti: *Prospettive della moderna Psicologia*; Dr. E. Leonardi: *Il Mito della Civiltà paleotirrenica*; Dr. R. Nicolai: *La Missione della Poesia*; Prof. R. Pettazzoni: *La Concezione primitiva del Peccato*; Prof. M. Puglisi: *Fasi dell'Umanismo religioso*; lo stesso: *Nuove indagini su la Psicologia e la Metafisica della Preghiera*; Prof. E. Quadrelli: *Essenza dell'Attività estetica*; Prof. U. Redanò: *Nuovi Indirizzi e Tendenze nella Speculazione straniera*; Dr. R. De Rocchi: *Classicismo e Romanticismo come momenti dello Spirito*; Mario Saint-Cyr: *La Musicalità religiosa dei Negri*; Dr. E. Servadio: *Prospettive metapsichiche*; Prof. C. Spada: *Motivi cristiani e pagani nella Poesia di Lorenzo il Magnifico*; Prof. A. Tilgher: *La Preghiera*; lo stesso: *Tendenze della Critica moderna su le origine del Cristianesimo*; Prof. L. Valli: *La nuova esegesi ed il « Tractatus Amoris » di Francesco da Barberino*; Prof. Bernardino Varisco: *Immanenza e Trascendenza*; On. Prof. V. Vezzani: *Il Buonsenso nella Vita Spirituale*; lo stesso: *Occultismo tibetano*.

Domenica, 30 dello scorso novembre, aveva luogo l'inizio della serie di dette Conferenze. Il Presidente dell'Associazione, Prof. Mario Puglisi, dava la parola al Prof. Raffaele Pettazzoni dell'Università romana, che trattava, con erudizione e lucidità, del concetto primitivo del peccato. Con numerosi esempi, egli metteva in rilievo alcuni momenti costanti in questa concezione, come quello dell'adulterio e l'altro della confessione, intesa quale meccanismo magico, per liberare non solo chi à commesso il peccato, ma anche chi à avuto qualche rapporto accidentale e involontario con esso, come nel caso in cui la colpa della moglie si estende non solo al suo amante, ma anche al marito. A ricordato pure esempi in cui il peccato viene meccanicamente

scacciato dal corpo di un defunto, ed altri in cui si pratica la liberazione di trasgressioni incoscientemente commesse. Il conferenziere à trovato, alla fine, parole lusinghiere per l'attività dell'Associazione, e acute osservazioni circa l'apporto indispensabile della storia delle religioni per il progresso etico-religioso.

La discussione che ne seguiva si fermava piuttosto su la prima parte della bella conferenza che non su l'azione magica della confessione per la liberazione dal peccato, ossia sul peccato medesimo, sul senso etico, ancor confuso, che rivela il concetto primitivo del peccato. Anno preso parte alla discussione, fra altri, il Dr. Servadio, il Prof. Quadrelli e il Prof. Redanò dando occasione al conferenziere di chiarire il suo punto di vista, che riconosce un momento etico, per quanto elementare, nella vita delle popolazioni primitive, ma non nella loro concezione del peccato.

Il 7 dicembre aveva luogo l'annunciata conferenza del Prof. Adriano Tilgher su la preghiera. Dopo avere accennato alle ragioni per cui nella letteratura del dopoguerra si à avuto una riviviscenza di essa, non solo come atto religioso ma anche come argomento di opere psicologiche e filosofiche di notevole valore, inizia l'analisi della recente opera di M. Puglisi su « La Preghiera », soffermandosi particolarmente su i punti di dissenso anzichè su quelli di consenso.

Cominciava col domandare all'autore del libro, che presiedeva appunto l'adunanza, una maggiore chiarezza circa il rapporto fra i due coefficienti della origine della preghiera nella vita dello spirito: l'impulso vitale e l'esperienza del numinoso; circa l'innestarsi del razionalismo sul tronco dell'irrazionalismo, del momento magico e di quello religioso nella preghiera. Pur riconoscendo il Conferenziere le ragioni di una classificazione della preghiera non fondata sul suo contenuto, ritiene che non siano mantenuti netti, nella tipologia tracciata dal prof. Puglisi, i termini su i quali si appoggia, rimanendo poco chiara la discriminante tra preghiera etica, estetica e noetica, mentre più chiara riesce la preghiera eudemonistica. In sede più generica il conferenziere non riconosce che la preghiera sia atto centrale della religione come lo è invece la mistica. L'oratore conclude che con queste osservazioni non intende lasciare nell'uditorio l'impressione che l'opera di Mario Puglisi, non contenga per lui se non motivi di dissenso. Tutt'altro. Il conferenziere non esita a porre, come àno già fatto parecchi fra i migliori critici stranieri, l'opera di Mario Puglisi accanto a quella di Heiler su la preghiera. Ne loda la lucida chiarezza e la erudizione di prima mano, ne mette in rilievo il posto che occupa quest'opera nella letteratura religiosa italiana, dove nessun altra ve n'è su la preghiera che possa starle accanto.

La discussione che ne seguiva, doveva essere sostenuta, com'era ovvio, dal prof. Puglisi, anche perchè direttamente invitato dal conferenziere a chiarire i punti di dissenso. Alla discussione però prendevano anche parte, facendo altri rilievi o chiedendo ulteriori spiegazioni, il prof. Quadrelli, il professor Palanga, il prof. Redanò, il prof. Imperato ed altri.

Il Prof. Puglisi à cominciato col chiarire che la natura della preghiera invano si può cercare di coglierla in una o in tutte le forme in cui si esplica ed esteriorizza, e quindi invano si cerca nella domanda o petizione, alla quale tanto il conferenziere quanto altri avevano tentato di ridurla, forse attenendosi al senso etimologico della pa-

rola. La natura della preghiera non si rivela nell'atto esteriore o nel suo contenuto accidentale, ma nello stato di preghiera, che è costante, nell'atteggiamento interiore, che, per esser detto di preghiera, deve potersi distinguere da ogni altro. La stessa preghiera di domanda o petizione, per esser religiosa, dev'esser alimentata da quel particolare atteggiamento interiore, così caratteristico, singolare ed insostituibile. La riduzione di ogni preghiera a una domanda ossia ad un suo contenuto accidentale, rischia per altro di lasciar sfuggire ciò su cui la domanda si appoggia, per finire col confondere l'orante con l'elemosinante. Da che cosa infatti distinguere, dice il prof. Puglisi, la preghiera « umana » da quella « religiosa » se non dalla loro diversa natura? Per coglierla, questa natura, bisogna anzitutto risalire alla ragione ultima di ogni attività dello spirito, all'impulso vitale che spinge verso una vita più grande e più ricca, verso il superamento dei limiti assegnati alla natura umana, e che il mito à intravisto come una prigione fisica in cui l'uomo si dibatte, nella nostalgia di purificarsi e congiungersi con l'assoluto. L'impulso che preme contro le ferree pareti della limitatezza umana, diramandosi nelle diverse forme della vita dello spirito, è ciò che dà ragione dello sviluppo delle attività pratiche e teoriche, tendenti ad arricchire la potenza e il dominio dell'uomo fino alla sua trasformazione nel divino. Il culmine ultimo al quale tende la religione è il superamento del male, inteso come limite, come dolore e morte, come errore e ignoranza, come orrido e disordine, come colpa o peccato; il superamento del male, che, con la eliminazione di ciò che è caduco e contingente, deve effettuare la trasformazione della natura umana in una natura divina. La funzione suprema della ragione è di trovare la via. Ma la ragione non è trasformazione dell'impulso vitale: ne è sospinta per superare se stessa.

Nè l'impulso vitale sbocca necessariamente nell'esperienza religiosa. L'impulso vitale può realizzare maggior vita anche fuori dell'esperienza religiosa, ma non può realizzare ciò che sta al suo vertice: il superamento di ogni limite, la perfezione, l'infinito, l'assoluto, l'eterno. Articolandosi nei diversi rami delle attività psichiche, in forma di desideri e aspirazioni, l'impulso vitale non può dar luogo alla religione, e quindi alla preghiera, senza l'esperienza del divino, che, in una fase primordiale, si presenta come esperienza di un complesso che è stato detto numinoso. Da qui parole ed atti magici e religiosi, anche nelle forme elementari della preghiera, perchè attinenti a un complesso che dà ragione tanto all'atteggiamento di dominio su le forze avverse, quanto a quello di fiducia e di devozione di fronte a quelle benevoli. Il passaggio frequente, che vediamo nella storia, dall'incantesimo alla preghiera — nettamente distinti come atteggiamenti interiori dello spirito — è empiricamente radicato nella esperienza del numinoso, che non è ancora quella del sacro, del santo, del divino, dove il *mysterium tremendum* attenua la sua forza, per dar luogo al *mysterium fascinans*, alla esperienza del sacro che può atterrire, per la sua natura diversa, ma irresistibilmente rimane affascinante. Non si tratta dunque della aggiunta o giustapposizione di due fattori eterogenei, chiamati a destare la preghiera nello spirito, ma di un impulso che sorregge, la vita e di una esperienza rivelatrice alla coscienza di ciò che, del tutto diverso dalla natura umana, risveglia una specifica emozione e determina uno speciale atteggiamento che non è, come il magico, di comando, ma come il religioso, di preghiera.

Il rapporto tra l'umano e il divino è stato detto un senso di dipendenza assoluta, ma è meglio dire che è un atteggiamento di preghiera. E' chiaro che nella preghiera pura non vi è un senso magico, ma solo religioso. L'atteggiamento magico e quello religioso si alternano nella storia della preghiera empirica, possono coesistere nel medesimo atto cultuale che complessivamente si appella preghiera; ma ciò non significa che la preghiera pura si trasformi in atto magico o viceversa, come si alternano nella vita dello spirito atteggiamenti contrastanti, senza per questo far perdere di vista ciò che è la natura loro. Passando ai chiarimenti circa la tipologia adottata dal prof. Puglisi, questi ritiene di aver mostrato nel suo libro che è dai motivi e dall'oggetto che si può tracciare una classificazione della preghiera; e perciò non da un accidentale contenuto, ma dall'esperienza interiore. Orbene come il bisogno eudemonistico crea la preghiera di petizione, che a per termine del rapporto il divino, inteso come potenza provvidente, così le esigenze estetiche, noetiche ed etiche, che insieme esauriscono le attività fondamentali dello spirito, sospinte dall'impulso vitale per raggiungere una vita più ampia e più ricca, orientate dall'esperienza del divino, dall'oggetto religioso, inteso come bellezza o conoscenza o giustizia suprema, determinano le varie forme di preghiera, che prendendo origine da specifiche esperienze religiose, ne abbracciano ogni forma, imperfettamente intesa sotto altre caratteristiche. La preghiera-petizione perciò, alla quale il conferenziere, come altri, à voluto ridurre tutto il mistero dell'uomo orante, non fa che mostrarne un solo aspetto, quello più primitivo, che il prof. Puglisi à chiamato eudemonistico. La preghiera pura invece, intesa nella sua natura, è un fatto assai più ricco e complesso di quel che il suo segno etimologico potrebbe indicare. Essa è intimo rapporto col divino, elevazione di tutto l'uomo verso il divino. Essa perciò non si esprime necessariamente con gesti e parole: questi sono suoi succedanei, strumenti sensibili, ma non lo spirito che li muove e dà loro un senso e un valore. Le vette della preghiera sono il silenzio e la solitudine, dove nient'altro vi è che l'anima e Dio. Perciò, aggiunge il Prof. Puglisi, la preghiera, elevazione dell'umano verso il divino, sta al centro della vita religiosa, al centro della religione. Questa è un rapporto tra soggetto e oggetto religioso: la preghiera specifica il rapporto medesimo, e dice che esso è atto religioso per eccellenza, perchè non vi può essere atteggiamento religioso, esperienza religiosa che non sia stato di preghiera, di umiltà, di contemplazione, di devozione, di adorazione. Si può ammettere che lo stato di preghiera si associ a un oggetto impersonale, che si abbia come una religiosità impalpabile; ma porre l'elemento mistico della religione come al culmine di essa, lasciando indietro la preghiera, significa non intendere che il mistico, per esser tale, deve trovarsi unito col divino in istato di preghiera, altro non essendo lo stato mistico che lo stato di preghiera nella sua purezza, spoglio da ogni interesse terreno, ricco di un ineffabile potenziamento di vita, stato che si raggiunge nell'unione dell'umano col divino, là dove non è più possibile discernere ciò che dal divino o dall'umano proviene. Il mistico à allora la sensazione che Dio prega per lui. Lo stato iniziale di devozione dà luogo — nell'atto di suprema unione — alla gioia dell'esser posseduti e del possedere, a quella mistica unione che come diretta esperienza del divino (Underhill), non à lasciato indietro la preghiera, ma l'à purificata e potenziata. Lo

stato mistico e lo stato di preghiera sono coestensivi. La preghiera cessa quando si estingue l'esperienza del divino, cessa la consapevolezza dell'unione mistica, quando l'uomo sente di esser divenuto Dio. Ma allora, conclude il Prof. Puglisi, la funzione della religione non è più senso, e con essa il suo momento centrale, la preghiera; perchè Dio non prega se stesso.

Il 14 dicembre in una sua conferenza su l'arte il Dott. Gustavo Barera, esponeva come sia tutta permeata, la nuova arte, di un senso di libertà e di spiritualità ignota al passato, e come essa, rompendo i vincoli e abbattendo i dogmi che la inchiodavano al passato, possa esprimere, nella sua pienezza, la vita che è movimento, e possa tendere verso l'infinito, di null'altro preoccupandosi che di estrinsecare l'impulso vitale che scaturisce pieno e robusto dall'anima giovanile, ricca di vita e di fede.

Alla discussione prendevano parte i Professori Quadrelli, Palanga, Imperato, Alessandri, Redanò ed altri.

Si faceva notare al conferenziere, che per quanto esteticamente bello riesca l'atteggiamento giovanile che, desideroso di forme nuove, procede nell'ardua via della creazione artistica, pure tale atteggiamento non è nuovo, nè sufficiente, perchè non appena si realizza, l'arte è una sagoma e assume norme di natura uguale a quelle che avevano prima servito. Il senso estetico può essere educato, ma non creato, ed è esso stesso che determina le forme e le norme dell'arte. Una filosofia dell'arte non può far gettito della conoscenza dell'attività psichica che si riferisce alla bellezza.

Alle obiezioni rispondeva il conferenziere, elevando un inno all'ideale e al valore della giovinezza italica che riscuoteva calorosi applausi.

Il 28 dicembre, cadendo la domenica tra le due feste di Natale e Capo d'anno, si è preferito interrompere la serie delle conferenze con una serata musicale, più adatta a svegliare nello spirito quei religiosi sentimenti che le tradizionali feste rievocano, sotto varie forme, da millenni. Due membri dell'associazione: il pianista Maestro Arnaldo Boreggi ed il violinista Prof. Umberto Speronello si sono gentilmente offerti per eseguire uno scelto programma, ricavando dalle più fini produzioni musicali di Corelli, Beethoven ecc. e da un « Adagio » dello stesso Boreggi, quanto di più adatto vi era per l'ambiente raccolto dell'Associazione. I due valenti consoci anno destato viva e durevole ammirazione nello scelto uditorio sia per la squisitezza della loro sensibilità, che per la esecuzione impeccabile. Si spera che in prossime occasioni questa così simpatica iniziativa dell'Associazione possa affermare la sua originalità nella esecuzione di un programma di musica religiosa.

Teologi contemporanei. — Facendo seguito alla recensione delle autobiografie raccolte nei volumi: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart* (F. Meiner, Leipzig, 1928, M. 12 il volume) troviamo anzitutto quella di **Martin Dibelius**, nato il 14 settembre 1883. Tra i cultori di teologia, esegesi cristiana e storia del Cristianesimo, uno dei primi posti spetta senza dubbio al Dibelius. Nella sua breve autobiografia, egli dichiara di dovere alle cure paterne tanto il suo amore per le cose dello spirito, quanto la sua educazione prettamente cristiana. Confessa essere stata la musica sua ispiratrice ed avviatrice allo

studio dei problemi filosofici e religiosi. Nella musica wagneriana scopre qualche cosa di più che dei semplici problemi musicali: da Wagner è condotto a Nietzsche, da Nietzsche a Schopenhauer, da Schopenhauer a Kant, dei quali legge attentamente le opere.

Seguace di Harnack per quanto riflette il metodo storico-religioso, riconosce giustamente che il lavoro del teologo e dello storico non può restringersi a un mero collezionamento di fatti, con lo stabilire semplicemente dei paralleli, ma consiste nello studio delle attinenze fra i fatti stessi.

Il Dibelius è senza dubbio un teologo dalle vedute molto ampie, ed è di più un ricercatore erudito nel campo della cristologia. Ne fanno principalmente fede i suoi commentari alle piccole Epistole di Paolo, nei quali viene a provare come e per quali vie si siano insinuati dei pensieri e dei riti sincretistici nella dottrina cristiana. Egli trova che dei membri della comunità dei Colossesi erano stati iniziati ai « misteri degli elementi cosmici ». Queste attinenze tra Cristianesimo e Occultismo sono da lui studiate nel Commentario all'Epistola ai Colossesi, nel suo libro « Die Geisterwelt im Glauben des Paulus ». Insomma quel che lo appassiona maggiormente si è la scoperta del « mistico » e del « cosmico » nei miti cristiani: apparizioni, discesa all'inferno del Cristo, ascensione di questi in Cielo. A tale larga interpretazione del Cristianesimo (cosmica e spiritualistica in senso moderno) egli fu condotto dalla lettura degli scritti di Filone e degli Gnostici, di cui riuscì ad afferrare il senso nascosto.

E' importante la sua asserzione che tale cristologia mistico-gnostica originariamente era ritenuta eretica. Ad esempio, il racconto mistico della discesa in terra di un messo celeste, sembra abbia avuto la sua origine dal mito di Anthropos, dell'uomo originario, mito che à rapporti con la creazione e con la rivelazione di Dio all'umanità ed à quindi un significato cosmico e soteriologico. Il D. fa notare giustamente come l'insieme di queste considerazioni ci ponga dinanzi al più grande problema della ricerca storico-religiosa: al problema dei rapporti intercorrenti fra il Cristianesimo e le più antiche religioni.

Non poco interesse offrono i suoi studi letterari, in ispecial modo nella letteratura tedesca in relazione alla teologia e alla religione; le sue indagini accurate nelle tradizioni, nell'etica sociale e nell'etica cristiana. Ci basti far notare, ai fini di questa rassegna, come il Dibelius in tutte le sue manifestazioni, si sia rivelato il teologo dello spirito e non della lettera; lo storico scevro da preoccupazioni di carattere confessionale.

Paul Feine. — Nato il 9 settembre 1859.

Tutta la personalità del Feine è messa in chiara luce dalle parole con cui egli comincia il suo discorso: in esso confessa di non essere uscito da una determinata scuola teologica, ma di essersi spianato da sé il proprio cammino. Egli sentì sin dall'inizio della sua carriera di esser chiamato agli studi neotestamentari e alla critica dei Vangeli, sia dal punto di vista storico che da quello filologico.

Nel suo scritto « Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt », egli tratta, in vivace polemica con Holsten e Müller, il problema della conversione di Paolo, mettendo in rilievo la grande importanza della teologia nel pensiero paolino. Nelle sue opere posteriori: « Jesus Christus und Paulus », « Die Erneuerung des paulinischen Christentums durch Luther », « Inwiefern ist

Jesus der Offenbarer Gottes», egli svolge tutto il suo programma teologico-religioso, calcando il sentiero del Paolinismo, che vede proseguito, nei suoi diversi aspetti, dalla riforma evangelica Luterana. In Lutero egli ravvisa insomma il continuatore di Paolo.

Sono degne di nota le osservazioni da lui fatte in seguito ad un viaggio intrapreso in Palestina. L'aver egli veduto terre e popoli nel medesimo stato, o quasi, in cui si trovavano molti secoli or sono, lo conferma nell'opinione che, come la personalità del Cristo domina la storia del suo tempo, così il Cristo può esser compreso soltanto dopo uno studio accurato della storia del suo tempo e del suo popolo. Analogamente Paolo è solo comprensibile a chi abbia imparato a conoscerlo come cresciuto ed uscito dall'ambiente orientale ed ebraico.

Alla fine della guerra europea, allorché il problema escatologico incominciò ad agitare gli animi, egli diede alla luce le sue opere: « Die Gegenwart und das Ende der Dinge » e « Das Leben nach dem Tode », opere reputate concepite con larghezza e libertà di spirito, sebbene non escano dall'orbita evangelica.

Per quanto si riferisce ad un'adeguata comprensione della persona di Gesù, egli contrappone la sua concezione esclusivamente evangelica, basata sull'indagine storica e neotestamentaria, alle esegesi di marca hegeliana degli Strauss e dei Baur nelle quali viene — a suo parere — svisato il vero carattere del Cristianesimo. E' falso che l'insegnamento di Paolo possieda il carattere di « liberazione dalla legge », inquantochè quest'ultima è anche per Paolo legge divina, san'a, giusta e buona di carattere pneumatico, visione questa che agli hegeliani non può non fare completamente difetto per ragioni sistematiche. L'indagine neotestamentaria dev'essere, secondo lui, diretta a mettere la persona di Gesù nella sua vera luce, col tenerla esente dalle erronee rappresentazioni a cui diedero origine le dottrine del 19° secolo e anche quelle più recenti.

Ferdinand Kattenbusch. — Nato il 3 ottobre 1851.

La figura di questo teologo è una delle più simpatiche. Egli racconta come il docente Banke lo à definito « storico fra i sistematici » e « sistematico fra gli storici », apprezzamento ch'egli rettifica, dicendo di essere, come teologo, interessato e nella storia e nella sistematica. Com'egli dice, chi non è storicamente bene orientato, corre — come sistematico — il rischio di cadere in varie speculazioni, oppure di consumare le proprie energie inutilmente in problemi che sono già risolti, e che solo possono essere assunti come punti di partenza per ulteriori questioni. D'altra parte, la storia rende accorto il sistematico che le sue concezioni anno dei precursori. Pensiero giusto in sè, al quale non possiamo non sottoscrivere.

Dichiara poi d'aver avuti presenti i problemi dell'etica e della dogmatica, e fa giustamente notare che questi possono essere bene afferrati soltanto nel loro sviluppo storico, e quando si abbia in mente di renderli sempre più chiari, in modo da farli avanzare nella giusta linea.

In Ritschl egli vede il teologo per eccellenza. Le di lui opere sulla giustificazione e sull'espiazione (*Rechtfertigung und Versöhnung*), come pure « Der biblische Stoff der Lehre », « Die positive Entwicklung der altkatholischen Kirche » produssero molta impressione sul suo animo. Segnatamente quest'ultima opera collima in modo ammirevole con l'accennata sua concezione dei rapporti tra storia e siste-

matica. Trova infatti che il Ritschl à in modo conveniente, fatta la storia del Cristianesimo, da un lato, senza preoccupazioni dogmatiche, e, dall'altro, senza costruzioni speculative aprioristiche.

Riassume in tre paragrafi quanto in cinque anni à imparato dal Ritschl:

1° Il fermo orientamento, come studioso di dogmatica e d'etica, verso la personalità del Cristo, storicamente considerata;

2° La comprensione della grandezza di Lutero nella storia della cristianità;

3° La constatazione della libertà nell'uomo come la vera prova della credenza.

Sulle orme del Ritschl, talora correggendolo e sviluppandolo, egli scorge nella persona del Cristo la rivelazione di Dio, inquantochè nel fenomeno umano, il Cristo stesso ci mostra i rapporti tra Dio e il mondo; come egli sia realmente il Signore; come l'amore sia il contenuto dell'essenza di Dio.

Nel Cristo la lettera della legge è adempiuta dallo Spirito, il quale conferisce alla legge medesima il suo vero senso (l'amore) e la sua forza (adempimento in libertà).

E' di particolare interesse come il Kattenbusch, ritschliano e particolarmente attaccato al maestro, si sia in qualche punto staccato da questi. La parola d'ordine del Ritschl era: Keine Metaphysik, principalmente contro le — secondo lui — errate assunzioni della scuola hegeliana (Strauss). Ma, col tempo, il Kattenbusch è giunto a correggere questa fobia ritschliana nei riguardi della metafisica. La metafisica — egli dice — è necessaria nei suoi limiti. Solo bisogna tener conto che il pensiero filosofico segue un altro metodo del teologico rispetto all'oggetto comune per ambedue: Dio. La religione è un tema per la filosofia come qualunque altra funzione spirituale.

Di speciale interesse sono i suoi studi sulla simbolica, sulle chiese e sulle sette del Cristianesimo contemporaneo, sulla storia dei dogmi, sull'immortalità in senso cristiano, sul problema della rivelazione e della giustificazione.

Emil Walter Mayer. — Nato il 9 settembre 1854, morto il 18 marzo 1927.

Confessa di dovere a Dorner e a Ritschl il suo avviamento agli studi teologici, nell'epoca della sua gioventù, cioè in un tempo assai poco propizio a questi, allorquando fioriva il materialismo e il razionalismo nelle loro molteplici forme. Era il tempo in cui Ludwig Büchner dava alla luce il suo famoso libro « Kraft und Stoff », che si può considerare come il vangelo del materialismo; Carl Vogt faceva dei grossolani confronti tra la vita dello Spirito e l'orina; D. F. Strauss dava mano alla sua critica demolitrice del Cristianesimo ortodosso; Dubois-Reymond, pur così misurato, diceva che se non è possibile impedire ai teologi di riempire l'al di là con le loro immagini, non si poteva però obbligare il materialista a credere ad esse.

In un mondo in cui la fiaccola delle vecchie credenze minacciava d'estinguersi — e anche il M. subiva, com'è naturale, le influenze del suo tempo — fece su lui molta impressione la dottrina di Schleiermacher, secondo la quale la « convinzione religiosa riposa sopra esperienze emozionali », e non è nè un sapere nè un fare. Egli fece un altro passo in avanti sul terreno idealistico-religioso in seguito alla lettura degli scritti del Treitschke. In quest'ultimo, accanto all'apo-

logista degli Hohenzollern, del « Deutschland über Alles in der Welt », egli ravvisa l'apostolo, il predicatore della religione e dell'etica, considerate come le forze più potenti nella vita dei popoli.

Sono notevoli i suoi studi sui rapporti della filosofia religiosa di Emanuele Kant col complesso del sistema kantiano, sulla morale cristiana nelle sue relazioni col diritto statale, sulla credenza, sulla giustificazione, ecc.

Due problemi agitarono per lungo tempo il suo spirito: 1° la questione dell'insorgenza e del fondamento delle norme etiche; 2° la tesi propugnata da Federico Naumann che l'etica cristiana, cioè l'etica dell'amore, non sia che una « Sonntagsethik (un'etica da Domenica) genügend für schöne Stunden der sonntäglichen Sammlung », ma che per la vita pratica, per l'attività culturale dell'uomo, specialmente per la politica occorra, a margine dell'etica cristiana, un'etica d'ordine politico. Al che egli molto opportunamente e giustamente si oppose col far rilevare che l'etica, la quale si esprime nel comandamento dell'amore, cioè con l'esigenza di fare raggiungere all'umanità, coi mezzi più appropriati, quegli altissimi fini a cui essa è chiamata, è un'etica universale.

Il suo studio sul problema del male merita pure particolare menzione. Vi sono soltanto due concezioni del male nel mondo: o il male è l'effetto di una legge causale cieca, e, in questo caso, la miglior cosa che un uomo possa fare è di ritirarsi dal mondo. E' questa press'a poco la concezione buddhistica. Oppure è l'effetto d'una potenza spirituale, un mezzo divino di educazione, atto a condurre l'umanità alla perfezione. E' questa la concezione cristiana, apparentemente la più paradossale, ma, quando si sia affermata, la più santa, per cui si può dire essere essa insieme la più paradossale e la più razionale.

Willy Staerk. — E' un valoroso cultore di teologia e di esegesi paleotestamentaria. Il suo amore per queste materie è la sua principale sorgente negli studi filologici a cui si dedicò sino dai primi anni della sua carriera culturale.

Suo ispiratore è Kleinert: egli si esprime chiaramente al riguardo di questi: Io debbo a Kleinert le prime forti impressioni sullo spirito della pietà profetica, poichè egli non batte le solite vie dell'esegesi atomistica, ma è per eccellenza « pneumatico ». E' pure allievo di Dillmann, che riscontra però insufficiente come docente, difettando egli di abilità pedagogica e di gusto, tutto attaccato com'è ad una logica fittizia, contraria al vero spirito da cui i profeti erano animati.

In Reuss e Gunkel trova quella finezza di sentimento estetico ch'egli giudica il cibo più sostanzioso per una ben condotta esegesi del Vecchio Testamento.

Versato nelle lingue semitiche: ebraica, araba, aramaica, siriana, oltrechè nell'accadica e nell'etiopica, egli fa rilevare come tali conoscenze siano necessarie per uno studio approfondito delle questioni paleotestamentarie.

Anche la filosofia è nello Staerk un appassionato cultore, sebbene egli non si sia applicato alla soluzione di problemi particolari. E' degna di rilievo la sua dichiarazione che la scienza teologica presuppone un'adeguata preparazione di studi filosofici: senza di questi essa camminerà sempre zoppa!

S'è occupato pure di letteratura e di esegesi neotestamentaria.

Ritene, con ragione, che ad una vera comprensione del nuovo Testamento non si possa giungere attraverso la storia e la psicologia, ma sia necessario acquistare la possibilità, mediante comprensione pneumatica, di cavar fuori quel che vi è di puro, di vero, nella rivelazione biblica, ossia il « Logos », ciò che dà il senso del divino all'insieme della Scrittura. Questo « Logos » è il criterio per una distinzione del buono e del cattivo nella religione biblica.

Lo Staerk si può chiamare, a buon diritto, il teologo del pneumatismo. Sempre in quest'ordine d'idee, egli reputa insufficienti i metodi esegetici paleotestamentari sinora adottati dalla tradizione scolastica. Infatti — dice egli — tale esegesi è stata limitata alla spiegazione della Genesi, dei Salmi e d'Isaia. Se si vuol fare assimilare agli studiosi lo spirito della rivelazione del Vecchio Testamento, non si deve trascurare di parlar loro e di far loro apprezzare, secondo il merito, le lamentazioni di Geremia e la titanica lotta per il senso della vita com'è stata combattuta e descritta da quell'uomo profondamente religioso che fu l'autore del libro di Giobbe. Senza la conoscenza di sì potenti testimoni, che mettono a contatto diretto la nostra anima con Dio, qualsiasi esegesi del Vecchio Testamento non può non essere difettosa.

Negli studi paleotestamentari è di avviso di fare l'opportuna distinzione tra esposizione in forma accademica e in forma letteraria: per quanto riguarda la prima, basta parlare delle forme apparenti più importanti della religione primitiva nel Vecchio Testamento in rapporto con la storia generale delle religioni, mentre nell'esposizione letteraria della teologia biblica è necessario l'approfondimento del tema subordinato, che consiste appunto nella descrizione di dette forme apparenti, per poter dare alla rivelazione profetica il posto centrale che le spetta. Termina con un ringraziamento agli studiosi che l'anno precedente, e con l'augurio che i successori riescano a costruire l'edificio della scienza paleotestamentaria sulle basi storiche gettate dall'ultima generazione.

Paul Wernle. — Nato il 1 maggio 1872.

Cominciò nell'anno 1888 ad occuparsi di studi teologici e apologetico religiosi. Difese dapprima la posizione ortodossa contro i teologi della Riforma. Anzi, tutta la teologia protestante gli apparve come un debole compromesso della credenza con la non credenza, come una mezza misura priva di carattere (*charakterlose Halbheit*), dalla quale David Federico Strauss trasse le dovute conseguenze. La lettura delle « *Pensées* » di Pascal, e dei « *Discours sur quelques sujets religieux* » di Alessandro Vinet gli resero chiaro che la religione non è « teoria della testa » ma « vita del cuore ».

In seguito, ebbe occasione all'Università di Berlino di udire Harnack, Kaftan, Schlatter, Pfleiderer e Strack, i cui discorsi esercitarono tutti, più o meno, un'impressione sull'animo suo, specialmente Harnack, tale da determinare un cambiamento di rotta dal suo primitivo indirizzo.

Egli racconta che tutte le questioni inerenti alla letteratura neotestamentaria gli fornirono occasione di dedicarsi in particolar modo allo studio del problema escatologico, avendo egli appreso come uno dei punti più difficili nel Nuovo Testamento consistesse appunto nella questione del « futuro » e della « speranza ». Il problema della speranza è da lui magistralmente trattato in un opuscolo dal titolo « Die

Reichsgotteshoffung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus ».

Nei suoi lavori di esegetica neotestamentaria, Wernle à preso in considerazione i rapporti tra il Paolinismo e il Vangelo di Gesù. Il significato e l'importanza storica di Paolo gli appaiono manifesti mano a mano che approfondisce lo studio della Chiesa e dei dogmi: tutta la storia dello Spirito del Cristianesimo fa capo a Paolo. Peraltro, il fatto di aver riconosciuto nell'opera di Paolo la pietra angolare in cui riposa tutto il grande edificio del Cristianesimo, nonchè l'essere stato egli, più di tutti gli altri apostoli, compenetrato del vero e genuino spirito cristiano, non basta a scuotere la sua convinzione che fra il temperamento del Cristo e quello di Paolo sussistevano forti differenze, e che perciò « für uns Jesus, nicht Paulus, der göttliche Führer sein soll ».

Il Wernle si è pure distinto in lavori sulla vita di Gesù: i suoi libri « Jesus » e « Quellen zum Leben Jesu » sono assai apprezzati.

E' anche studioso appassionato di storia della Riforma, e trova anzi che Lutero à « scoperto » Paolo. Narra poi d'aver diretto i propri sforzi a rendere il più possibilmente esplicito il nucleo della dottrina luterana della giustificazione.

La sua ammirazione si estende pure a Zuinglio, nel cui spirito egli riscontra il cozzare di diverse correnti spirituali: umanismo erasmiano, filosofia deterministica, Paolinismo, spiritualismo e teocrazia, e loda pure i suoi generosi anche se infruttuosi sforzi di ricondurre tutti all'unità. Approva pure Calvino dal punto di vista teoretico, sobbene si dichiara apertamente contrario alla condotta da lui tenuta sul terreno pratico (politico). In particolar modo l'edizione del 1539 della « Institutio » lo à attratto nell'orbita del pensiero teologico calvinistico per quanto riguarda le questioni della credenza, della predeterminazione e della provvidenza di Dio. Vanno pure notati i suoi studi sulla storia del 18° secolo, in cui ebbe per guida Ernesto Troeltsch, sulla filosofia di Lessing, sul movimento protestante in Svizzera, ecc.

Chiude questo — com'egli lo chiama — schizzo del suo lavoro affermando, piuttosto pessimisticamente, che la nuova generazione vuole ed aspira a qualche cosa d'altro da ciò ch'egli e i suoi amici vollero e a cui aspirarono a suo tempo. Ma scrive tutto questo senz'amarrezza, ben sapendo come ogni attività abbia Dio per patrono e non possa quindi risolversi in un vano conato.

REMO FEDI

I LIBRI

DISCORSI INTORNO ALL'UMANISMO

L'odierno movimento religioso che si è chiamato Umanismo prendendo un nome storico di grande significato, sorto nelle Chiese cristiane liberali d'America, postula una grande inquietudine spirituale, un assillante bisogno di maggiore aderenza della religione alla vita e alla cultura moderna. Da molti vien considerato come un pericolo per il protestantesimo, che si vedrebbe così minacciato da una nuova Riforma, nei suoi effetti non dissimile da quella che nel secolo XVI spezzava l'unità del cattolicesimo romano. Dei grandi movimenti religiosi, questo nuovo Umanismo possiede l'entusiasmo

giovanile, il coraggio, il bisogno di libertà, di azione, di creazione. L'incrollabile ottimismo nelle umane capacità, postulato dalle sue dottrine, non sarà sempre giustificabile; il vivo senso di simpatia, di unità, di responsabilità che intende svegliare nelle coscienze, tratte a fidare in se stesse, e a trovare nella vita e nel mondo la realizzazione di quegli ideali che le religioni hanno rimandato in un mondo ultraterreno, se per un verso destano interesse, non possono d'altra parte sgombrare ogni dubbio su la validità di queste dottrine e su la loro pratica attuazione. Lunghe e vive sono state le polemiche sorte intorno all'Umanismo nei periodici americani. Uno degli umanisti più fecondi ed eloquenti è Curtis W. Reese, autore di un libro che s'intitola appunto *Humanism*, e del quale ci siamo occupati a suo tempo. Ora egli raccoglie in un volume diciotto discorsi, degli umanisti più in vista, e li pubblica con una introduzione e un suo discorso (1). Gli autori vogliono mostrare la odierna necessità di un rinnovamento religioso nel senso umanistico. Essi considerano il loro movimento nei più diversi aspetti, in rapporto alla religione in genere, alla storia, al teismo, alla fede, al Cristianesimo, al modernismo, all'Unitarismo, alla visione del mondo, all'arte, alla trasformazione e decadenza nella vita delle religioni, alla vita etica e alla vita spirituale. Le note dominanti sono, come è detto, ottimismo e fede incrollabile nella capacità della natura umana. L'umanista non si preoccupa di giustificare questa sua fede, e si limita a mostrare come tutto il progresso della scienza, della cultura, dell'arte ecc. sia dovuto unicamente all'uomo. L'umanista non ignora che le capacità umane sono condizionate dall'ambiente; non ignora che l'uomo può modificare, correggere il suo ambiente, ma non crearlo. Non lo ignora, ma non sa trarne le conseguenze che deve. Egli intende affidare all'uomo la responsabilità del suo benessere, sgombrando dal suo cuore ogni pigro affidamento delle sue sorti a credenze ed a culti che non siano invece direttamente rivolte a promuoverlo; senza considerare che l'ufficio della religione non è soltanto di infondere coraggio e speranza, ma anche di confortare chi è fallito nei suoi sforzi, chi è avuto spezzata la vita, e solo in un ulteriore suo compimento, in un ordine di giustizia universale, pone la sua fiducia.

In altri termini, la religione è un ponte che le speranze umane stendono tra il finito e l'infinito, affinché ciò che qui è incompleto, imperfetto, ingiusto; ciò che qui è dolore, errore, colpa; ciò che qui è limitato, appresso, schiacciato, soffocato, abbia altrove luce, respiro, vita, sollievo, conforto. Se la religione dovesse limitare la sua funzione, sia pure ai fini pratici di questa vita, non può, nè deve ignorare l'umanista che non impunemente si elimina la fede in un'ordine di giustizia finale, la fede nell'aldilà. Ma è poi la religione realmente limitata agli interessi pratici della vita? Non è anche forse intuizione del divino, anche nella visione degli ideali che l'umanista vuole realizzare su la terra? Non vi è forse un senso del sacro nel valore supremo che l'umanista riconosce unicamente nell'uomo? Ma non è questo forse un uscire dalla realtà e un fare dell'uomo, ad onta delle sue eterne nostalgie, un dio?

M. P.

NUOVI STUDI SUL BUDDHISMO

Non è propriamente un manuale quello che pubblica il **P. P. Mainage**, dell'Istituto cattolico di Parigi, sul Buddhismo (*Le Buddhisme*, Paris, Li-

(1) *Humanist Sermons*; Chicago, The Open Court Publishing Company, 1927, pp. 262, dollari 2,50.

brairie Bloud & Gay, 1930, pp. 236 fr. 12), ma una esposizione della vita e della dottrina dell'Illuminato, situate nel luogo e nel tempo in cui si sono svolte. La storia del Buddhismo, dalle origini ai nostri giorni, non è ancora trovata chi sappia presentarcela nei suoi dettagli complicatissimi, e spesso inaccessibili, per la mancanza della documentazione. In questa di P. Mainage essa è invece per alcuni tratti abbondantissima, e scarsissima per altri. Ma pur così come è fatta, serve a farci conoscere non solo il carattere specifico di questa religione così decisamente orientata contro il dolore, ma anche i suoi rapporti con le altre religioni, ed in particolare col Cristianesimo, nonché la sua funzione nell'arte e nella civiltà indiana. Specialmente le pagine che scrive l'a. circa l'influsso esercitato dal Buddhismo su l'arte ci sembrano di particolare interesse. Una larga e non superficiale informazione dell'argomento possiede indubbiamente l'a., ma non possiamo convenire con lui, quando considera il Buddhismo primitivo, nei confronti col Cristianesimo, come irrevocabilmente esaurito. La vita dell'insegnamento del Buddha, come di quello di Gesù, è oggi, per molte Chiese, indubbiamente più nominale che reale, è più un'etichetta che un contenuto. Ma, in confronto col Cristianesimo ortodosso, il Buddhismo primitivo, conservatosi nella forma hinayā nica non è affatto perduta l'austera rigidità del suo originario ideale che invece altrove è dispersa e confusa. Lungi dal dire perciò che l'ideale originario del Buddhismo sia passato nel mondo come un episodio senza ritorno, è solo invece della iniziale predicazione apocalittica del Cristianesimo che può questo affermarsi. Analoga osservazione va fatta all'a. circa la pretesa assenza di unità dottrinale e di organizzazione, come circa la sua pretesa dispersione nell'oceano vasto e tumultuoso delle religioni e delle dottrine dell'estremo Oriente. Grave errore è quello di reputare il Buddhismo storico incapace di dare al problema del dolore una soluzione consolante, errore storico e insieme psicologico.

Studio originale e importante, sia dal punto di vista della storia del Buddhismo che da quello dell'influsso esercitato su l'arte da questa religione, è quello di Gustav Mensching dell'Università di Magdberg (*Buddhistische Symbolik*, Gotha, Leopld Klotz, 1929). Arricchito da 28 tavole fuori testo, questo volume che anche dal punto di vista editoriale merita lode incondizionata, si propone, come dice il titolo, di illustrare con un impressionante materiale figurativo, il simbolico linguaggio del Buddhismo, secondo lo stato attuale delle ricerche. Diviso in sei capitoli, oltre ad uno introduttivo, questo volume tratta successivamente dei simboli generali della dottrina del Buddha (idea della perdizione, ruota della vita, la potenza liberatrice della dottrina i simboli della fede), del Buddha e delle sue comunità (i simboli dei tre maggiori eventi della vita del Buddha, i simboli dei suoi tre maggiori miracoli, i mudras o rappresentazioni del Buddha, le apparizioni di Amitabha, gli attributi del Buddha, i simboli delle comunità dei discepoli), la simbolica del culto (la preghiera, l'altare, gli oggetti sacri, il tamburo e la campana, i simboli della meccanica del culto e i mulini oranti, gli yantras), la simbolica dell'architettura del tempio, la simbolica della costruzione, la simbolica degli animali. Nel capitolo introduttivo l'a. dà una breve storia del Buddhismo, nelle sue due forme: hinayāna e mahāyāna, della sua diffusione, del lamaismo, che l'a. considera come decadente religiosità, l'azione reciproca della religione e dei loro simboli, il posto del Buddhismo nella creazione dell'arte religiosa (paragrafo particolarmente istruttivo e interessante come l'ultimo su la struttura filosofica del simbolo). Indici alfabetici, e una bibliografia su la simbolica del Buddhismo, completano questo bel volume che raccomandiamo vivamente a coloro che si interessano di storia delle religioni e di storia dell'arte religiosa.

M. P.

METAFISICA DEI SANTI E FILOSOFIA DELLA PREGHIERA

Con questi titoli il dotto e acuto abate H. Bremond, à recentemente pubblicato delle opere, in continuazione la prima, ed in connessione la seconda, con la sua *Histoire du sentiment religieux* (Paris, Blond e Gay) giunta così al suo ottavo volume.

Una filosofia della preghiera dovrebbe esser preceduta da tutta una letteratura speciale (traduzione dei testi mistici, riedizione di testi rari e antichi, biografie, monografie, studi critici su le varie scuole teologiche e filosofiche, studi di scienza delle religioni, di psicologia e di psicanalisi) ma non si posseggono ancora nemmeno quei testi che diano modo di seguire lo sviluppo della preghiera, sia pure entro i margini di una sola corrente, come quella cristiana. Lo studioso che intraprende le sue indagini entro un campo così vasto deve anzitutto aver l'impressione di chi, senza bussola, si trova di fronte alla mancanza di viabilità e di impedimenti senza numero. Nell'attesa che l'abate Bremond pubblichi la sua *Histoire de la Prière et des Dévotions*, egli à già dato alle stampe due nuovi volumi, il settimo e l'ottavo della sua *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France*, ai quali dà un sottotitolo: *La Métaphysique des Saints* (Paris, Bloud et Gay, 1928, pp. 420 e 487, fr. 36 l'uno) ed un terzo, che come il primo della sua *Histoire de la Prière*, intitola *Introduction à la Philosophie de la Prière*, (Paris, Bloud et Gay, 1929, pp. 364, fr. 33).

Nell'attesa dunque delle sue ulteriori, dotte ricerche su la storia della preghiera l'abate Bremond pubblica una introduzione alla filosofia della preghiera. Il primo dei due volumi su la metafisica dei santi contiene una analisi critica delle opere di Francesco di Sales, Pietro Bérulle, Camus, Hercule, Noulleau, Lagny, Clugny, nonchè della scuola dell'orazione cordiale e di Thomassin, il tutto sotto il punto di vista della teoria della preghiera. Il secondo volume si occupa di Chardon e Piny, sempre rispetto alla preghiera, e quindi di Bourdalou e dell'ascetismo, dell'illuminismo, di Alvarez, Lalle-mont e Grasset, esponendo tutta una ricca messe di pensieri, di esperienze, di osservazioni, generalmente trascurata dagli storici della letteratura e del pensiero religioso. L'abate Bremond ne prende occasione per delineare una filosofia della preghiera cristiana e per ingaggiare una polemica contro coloro che elevano il valore dell'ascesi in confronto a quello della preghiera, e soprattutto per distinguere nettamente — in specie contro il gesuita Cavallera — l'ascesi dalla preghiera come due diverse attività spirituali. A sostegno della sua tesi, l'abate Bremond riproduce in questi tre volumi diverse pagine di autori poco noti e di altri che, pur essendo ben conosciuti sotto altri aspetti, non lo sono sotto quello così importante della preghiera. Seguono i nostri occhi curiosi i brani più importanti di P. Nicole e Groue, testi scelti di Quarré e Guilleré, una critica delle *Directions* del P. Bourgoing, un'appendice su Massoulié e la critica dell'attività intellettuale nella preghiera, su la Madre Agnese e le preghiere impotenti, ed infine su la metafisica dei santi. Abbiamo dunque in questi volumi, e specialmente nell'ultimo, non solo un'antologia francese su la preghiera, ma anche una critica sagace e dotta che ci permette di orientarci in un campo così poco conosciuto. Non è facile, scriveva Nicole, discernere in che consista la preghiera, e per poco si voglia penetrare nel suo senso, si trova che non vi è cosa più profonda ed oscura. Ma l'abate Bremond, che non ignora la moderna letteratura della preghiera, procede alla distinzione tra attività ascetica ed attività di preghiera, e all'esame della natura metafisica di essa (e da qui la sua supremazia rispetto all'ascesi) come attività speciale, estraumana, misteriosa ma

reale, che in essa agisce. Questi due motivi ritornano di tempo in tempo, a volte con troppa insistenza, lungo l'esame critico ch'egli fa della letteratura religiosa francese, per concludere con una critica sagace dell'ascetismo e con la proposta di un panmisticismo che verrebbe a celebrarsi nella preghiera. Per quanto l'abate Bremond sia seguace delle teorie tomistiche, se ne distacca nettamente nel concetto che l'Aquinato è della preghiera, non essendo più per lui un *actus rationis*, o una funzione del perdono o della petizione, o una *interpretes desiderii*, ma piuttosto ciò che S. Tommaso chiamava devozione, l'atto di abbandonarsi a Dio. La preghiera verrebbe così a promanare da uno stato mistico, e sarebbe essa, anzi, nella sua purezza, più uno stato che un atto.

Dopo ciò è chiaro che l'abate Bremond deve ricusarsi di vedere nella domanda, presa in sé, uno degli elementi costitutivi ed essenziali della preghiera. La domanda infatti non solo è il contenuto di una preghiera, e non di ogni preghiera, ma essa non potrebbe in alcun modo avere il carattere della continuità, né costituire lo stato di preghiera, la preghiera pura. Tutti gli sforzi dell'abate Bremond tendono a cogliere precisamente la natura di questa preghiera pura. Ma non è certo in base alle specificazioni del suo contenuto che la si può cogliere, sibbene enucleando i suoi motivi più originari e profondi, le finalità ultime, in una visione teleologica del mondo e della vita umana. Per enuclearla, questa preghiera pura, è necessaria una tipologia che chiarisca se un contenuto è o no costitutivo della preghiera. Voler procedere alla conoscenza della natura di questa, prendendola così come si manifesta nella storia, in blocco, senza analizzarne e distinguerne contenuti mutevoli e motivi o atteggiamenti costanti, non può che generare confusioni. Così è accaduto al filosofo Gabriel Marcel (*Journal de Métaphysique*, Paris, 1928) che ha detto: « plus la prière se rapproche de la demande... moins elle est an sens propre una prière »; mentre non è la domanda che fa perdere il carattere della vera preghiera religiosa, ma il tralignamento della sua natura. La domanda, come tale, può esser anche implicita nella forma più alta della preghiera etica, quando il *fiat voluntas tua* non si oppone, né sostituisce, ma s'identifica al *fiat voluntas mea*. Affinchè la *petitio* religiosa, espressione di desiderio dell'anima anelante, sia preghiera religiosa e non da mendicante, è indispensabile la presenza della religiosità, del senso del sacro, è indispensabile che il fondo della domanda rimanga alimentato dal contatto col divino.

F. Heiler ha giustamente distinto la preghiera dalla devozione e dall'adorazione, ma essendo per lui sostanzialmente la preghiera un dialogo dell'anima, incorre nella critica di A. Bolley, perchè, da un punto di vista psicologico, parole e gesti non sono⁸ che funzioni di un intimo rapporto dell'Io con l'Oggetto. Da questa constatazione emerge nettamente la differenza tra preghiera ed asceti, tanto più se si tien presente la dottrina tomistica. Scopo dell'asceti sarebbe, secondo questa, di armonizzare la natura sotto l'impero della ragione; scopo della mistica quello di aprire invece sempre più l'anima all'azione di Dio.

Le conseguenze di questa posizione sono assai gravi per l'asceti, che, in quanto tale, non sarebbe più specificamente cristiana o anche religiosa, ma unicamente determinata, secondo il meccanismo umano, e tenderebbe verso un perfezionamento cosciente e voluto. Non per altra ragione il *Manuale* di Epitteto, con leggere modificazioni, è potuto servire ai monaci del deserto. Il carattere etico o religioso dell'asceti sorge unicamente, come è detto altrove, dalla visione del mondo e della vita in cui può avere, ma non necessariamente, una funzione religiosa.

La mistica, al contrario, è necessariamente religiosa, in quanto il senso di unità dell'essere, nell'esperienza empirica dato solo in forma frammentaria, non può mancare di rispondere alle emozioni religiose, che vanno sino all'estasi, all'*unio mystica*.

La vita religiosa perciò non può unicamente appagarsi dell'ascesi come tale, ma dell'ascesi come strumento di perfezionamento umano, di unione mistica. La perfezione religiosa domanda l'unione costante dei due piani, dell'ascesi e della mistica, unione che permette all'elemento mistico di aderenza di permeare di trascendenza lo sforzo ascetico e comunicargli energie, che Bremond chiama soprannaturali.

Si potrebbe qui domandare perchè si nega all'atto ascetico, come funzione di perfezionamento religioso, quell'azione carismatica che si accorda senza alcuna restrizione alla preghiera; su questo punto a noi non sembra sicuro fondare la distinzione tra ascesi e preghiera, come invece fa Bremond con gli autorevoli teologi da lui rammentati.

Nè ci sembra ben fondata la distinzione tra preghiera ed ascesi nell'esser questa una imitazione (come vuol essere l'ascesi cristiana), mentre il gesto, la posizione di preghiera sono anche nell'ordine dell'imitazione. Più chiara riesce questa differenza tra preghiera ed ascesi se si tien conto che la prima è comunicazione, contatto, unione, mentre la seconda è sforzo o esercizio di perfezionamento.

Il comandamento evangelico di una preghiera continua non avrebbe senso infatti se si trattasse di un atto, com'è indubbiamente l'ascesi, e non di uno stato, di ininterrotto contatto col divino. Su questo punto l'abate Bremond ha portato la luce della sua sicura erudizione e vivace intelligenza. I due metodi, egli dice, quello dell'ascesi e della preghiera, non si distinguono per intensità, come spesso si è creduto, ma per il modo della loro azione. Il primo si prodiga, il secondo riceve; il primo procede come se non dovesse contare che su se medesimo, il secondo invece come se il suo successo non dovesse dipendere che unicamente da Dio. Nel primo Dio è lo strumento della nostra energia, nel secondo tutta l'energia tende a divenire strumento di Dio: nel primo abbiamo il pittore con i suoi pennelli, nel secondo invece la tavolozza da esser dipinta con i pennelli divini. Espressa in questi termini la distinzione dell'abate Bremond tra ascesi e preghiera non potrebbe esser più nitida. Essa dovrebbe una volta per tutte illuminare coloro che si attardano ancora a vedere nella preghiera una sopravvivenza dell'atto magico o incantesimale; mentre quest'ultimo è realmente qualche affinità con l'atteggiamento ascetico.

Ma un altro problema qui ci interessa di porre: dove cessa l'attività ascetica per cominciare quella orante? Bremond sostiene che il passaggio dall'una all'altra avviene unicamente per l'intervento attivo di Dio. Egli non nega che la prima prepari la seconda e che questa sia, in qualche modo, la ricompensa della prima, ma non può ammettere che ne sia la conseguenza necessaria, la continuazione psicologica e il compimento. Nessuno sforzo mimico può condurre al carismatico intervento divino che dà la spinta all'attività della preghiera. L'ascesi, dice l'abate Bremond, è votata alla mimica, è imprigionata nel dispiegamento delle sue proprie energie, senza poter mai attingere la vera preghiera. Sarebbe quindi assurdo pretendere che possa soppiantarla, l'ascesi può accompagnarsi alla preghiera, e questa, da parte sua, può rafforzare gli esercizi ascetici, senza confondersi con essi; semprchè quando parliamo di rafforzamento intendiamo l'atto di preghiera come un esercizio pedagogico, e non come uno stato. La preghiera, come

atto, nella sua materialità esteriore, nelle sue ripetizioni, nella sua periodicità, nei suoi gesti, nella sua mimica può avere una funzione ascetica.

La ripetizione periodica della preghiera è un esercizio che dipende dalla nostra volontà, come ne dipende l'esercizio spirituale che sceglie e dispone i mezzi per raggiungere uno scopo preciso e voluto. Ma per quanto le cause occulte che hanno provocato l'esercizio ascetico possano sfuggire al nostro controllo, pure si può nettamente affermare che una tale preghiera-esercizio si trasforma in vera preghiera solo quando lo spirito di adozione, dicono i teologi, la Grazia abituale, sostituisce alle nostre grida impotenti il grido dello Spirito: la preghiera *postulat*, come dicono i teologi, *gemitus innarrabilibus*. Un capitolo che l'abate Bremond scrive sopra una preghiera nuova, inventata da Sant'Ignazio, espone la teoria dell'orazione pratica, della preghiera come opera buona, come atto meritorio, ma egli ha ragione di non accettare una preghiera mista. Nella sua purezza la preghiera, come spirito, come stato, come interiore atteggiamento, non sorge in funzione di un meccanismo del perfezionamento psico fisico, ma è moto spontaneo, slancio di amore, di devozione, di abbandono, di unione, di elevazione eseguita attraverso i vari aspetti in cui si rende accessibile la rivelazione del divino. Se il rapporto tra l'umano e il divino postula una rivelazione, la preghiera è appunto la risposta umana, alla rivelazione del divino. In questo caso essa viene intesa dai teologi, come pura energia *non otiosa sed actuosa et operativa*.

È vero che dai teologi anche l'ascesi viene intesa come orientata dalla Grazia attuale e che essa come la preghiera è fondata dalla metafisica paolina su la incapacità umana di avere alcun buon pensiero come da noi proveniente, poichè è Dio che ce lo manda. Secondo questa teologia la preghiera cristiana diviene difettosa se si accentua l'intervento umano. Ma, psicologicamente considerata, l'ascesi si disnoda e svolge in atti distinti, mentre nella preghiera l'unità fondamentale tra l'umano e il divino, o, se si vuole il rapporto tra di essi, deve rimanere costante e continuo.

Il mistico à inteso la preghiera come *ascensio mentis ad Deum* (Agostino e il Damasceno) ed è perfettamente conseguente, perchè la rivelazione che postula lo stato mistico richiede, come è detto, l'atteggiamento specifico della preghiera. Quest'*ascensio ad Deum* sembra termine troppo vago all'abate Bremond, e vorrebbe sostituirlo con adorazione. Noi però non possiamo identificare l'adorazione con la preghiera, non essendo termini coestensivi. La prima esclude la petizione, come tende a fare l'abate Bremond, perchè chi adora non chiede; mentre la preghiera, abbiamo detto, può contenere la domanda di soccorso, di grazia, l'espressione nostalgica di liberazione, di luce, di pace. La classificazione della preghiera *in tres species, scilicet laudis, gratiarum actionis ac petitionis*, non armonizza con la identificazione di adorazione e preghiera. L'aver proceduto ad una tale identificazione si può unicamente giustificare perchè l'adorazione è fra gli atteggiamenti di preghiera quello che meglio si avvicina alla preghiera pura, allo stato di preghiera. Ma questa, come à visto E. Underhill, è *man's nearest approach to absolute*, o come aveva detto. J. Martineau, un *direct and mutual communion of spirit with spirit between ourselves and God*, accostamento o comunione che implica, da parte dell'orante, quel senso religioso che provoca la rivelazione nei diversi modi in cui viene appresa, e quindi implica diversi atteggiamenti interiori di preghiera. Lo sforzo, lo slancio vitale dello spirito verso ciò che anela e non possiede, che costituisce il fondo della religione, come hanno visto Sabatier e Berggrav, trova la sua funzione nell'ascesi ed il suo sbocco naturale nella preghiera che nelle varie forme di raccoglimento, concentrazione, meditazione, contemplazione, adorazione, prende contatto con la rivelazione del divino sotto

la specie di provvidenza, di verità, di bontà, di bellezza suprema, volgendo al superamento dei limiti dell'umano per varcare la soglia del divino ed attuare quell'unione mistica, dove cessa la funzione dell'ascesi e la ragione della preghiera.

M. P.

L'ESTETICA DI ADRIANO TILGHER

Dando uno sguardo generale allo « stile » in voga nel campo della critica, bisogna riconoscere che essa, in massima, è divenuta diletterismo. Il primo venuto si improvvisa critico, credendo che a ciò basti l'« intuito », una risciacquatura di cultura e molta presunzione: a tacer poi di coloro nei quali la « critica » passa senz'altro al servizio di questa o quella organizzatissima *cliqué* di letterati o di giornalisti, in sistematico incensamento degli amici e in accurata denigrazione degli avversari. Che la critica presupponga una *estetica* — cioè un insieme di principi filosoficamente fondati circa la natura del fatto *arte* — a pochi viene per la mente. Onde, di massima, il tutto comincia e finisce in un empirismo personalistico fatto di mera opinione.

Così stando le cose, l'*Estetica* di Adriano Tilgher (1) si presenta come una forte e vibrante apparizione, che si potrà discutere, ma non ignorare. Possiamo pur dirlo: si tratta del primo serio contributo alla scienza dell'estetica che, dopo Croce, movendosi nello stesso mondo ideale della grande speculazione romantica — Kant, Schelling, Schopenhauer — si è avuto in Italia. Coloro che ad un tale mondo non sanno elevarsi, stiano pur certi che già d'anticipo ogni loro velleità aggressiva e polemica è destinata ad *un fin de non recevoir*.

Come dal tronco totale della vita si spicca il fenomeno « arte »? E quale è il mistero di tale apparizione? Quale il suo senso rispetto all'uomo e alla realtà stessa? E poi: è l'arte una sua caratteristica, sì che resti inconfondibile presso alle altre forme dello spirito? È un'al di qua dalla vita (finzione, illusione, imitazione) o è un'al di là da essa, quale forma superiore di creatività? Questi sono i problemi principali che Tilgher si pone. La sua critica percorre le soluzioni proposte dalle estetiche precedenti — da Bergson a Croce, da Schopenhauer a Freud, da S. Agostino a Valéry — le pensa sino in fondo, scopre il loro limite, separa il loro elemento di verità, passa ad una costruzione più completa.

Brama, perenne tensione verso qualcosa che le manca, che essa aspira a *conquistare o con cui* tende a ricongiungersi per trovare e godere la propria completezza — presente che è anelito verso il futuro, e quindi esperienza viva del tempo e del divenire: questo, per Tilgher, sarebbe il significato ultimo del vivere immediato. Ma ad un certo momento la serie si interrompe, la corrente vitale volge su sé, la vita dimentica la propria deficienza, non guarda più ad altro — guarda a sé, *ama sé* e in questo amore si soddisfa, si libera, e si trasfigura. Allora nasce l'arte. Un ritmo di vita che fa di sé l'oggetto del suo amore, che non è dunque più movimento lineare verso una cosa, ma movimento circolare intorno a sé stesso — questa è, per Tilgher, la radice prima dell'esperienza estetica.

L'arte non è dunque « vita », né risuonanza di vita (riproduzione, espressione). Il suo « mito » è quello di Narciso. La vita che nell'amore ama, nel-

(1) Roma, 1931, Libreria di Scienze e lettere, pp. 306.

l'odio odia, nel dolore dolora, nel vincitore trionfa, e ciò in perpetuo dipendere da un oggetto determinato correlativo ad una passione o azione — questa vita, come arte, è fascinata da sé stessa, e non ama più che sé stessa quale puro momento di amore o odio, sofferenza o vittoria: ma con ciò stesso, ecco che essa si libera da ogni correlazione, diviene autosufficiente, non è più brama (genesì del godimento estetico). D'altra parte, se ogni passione o ritmo di vita soltanto vissuto è di necessità particolare, perchè esprime il rapporto di un determinato oggetto o scopo con un particolare individuo — la trasmutazione o astrazione propria all'esperienza estetica, il suo liberare un puro stato spirituale, amato in sé stesso e non per l'oggetto che vi si lega, non può non innalzare tutto ciò che viene assunto a qualcosa di universale e di oggettivo. E questo appunto è il miracolo della grande arte.

Il « Narciso » di Tilgher non vuol essere affatto un Narciso femineo-crepuscolare, ma un Narciso demiurgo. Nell'arte la vita ama sé stessa, ma di un amore che è altresì volontà di possedersi, di conchiudersi, di darsi forma assoluta. Ecco perchè l'esperienza estetica è inseparabile dal processo di fabbricazione d'un oggetto artistico, tanto che le due cose vanno considerate come due aspetti inscindibili di una unica concretezza. La fisica oggettività dell'opera d'arte nel mondo delle cose dove gli uomini comunicano strappandosi dall'isolamento soggettivo delle singole passioni ed emozioni può anzi considerarsi il simbolo tangibile della compiutezza dell'esperienza artistica: poichè a questa è proprio l'arrestare il fluire e il tendere della vita vissuta in un puro intemporale presente, nel quale la vita amando un suo stato fuor dalle particolarità alle quali si lega, se è soltanto un momento della vita pratica vissuta di un dato individuo, tende appunto a farne qualcosa di oggettivo, di universale.

Noi qui non possiamo seguire gli ampi sviluppi che questa visione centrale trova nel libro di Tilgher. Ma già da questo rapido cenno risulta come essa superi sia le teorie che limitano l'arte all'elemento « intuizione-espressione », sia quelle che rimandano invece al contenuto, senza aver mente alla specifica esperienza (l'autoamarsi di un ritmo di vita) senza la quale vi sarebbe semplice riproduzione, ricordo o evocazione di quel ritmo, e non arte. Resta parimenti respinta la teoria dell'arte come « catarsi »: essa non ci dice per quale via una passione cantata cessi di esser passione, nè ci spiega l'intimo *pathos* posseduto da ogni vera opera d'arte a malgrado del suo carattere universale e liberato. Così pure, si mostra l'incompletezza dell'estetica psicoanalitica, che l'arte sia la realizzazione fantastica di ciò che nell'artista non poté esser vita. Tilgher naturalmente ammette che la materia dell'arte vada assai oltre quanto fu esperienza pratica dell'individuo artista: però egli rileva giustamente che sia una immagine, sia una tendenza irrealizzata, come semplicemente tali non saprebbero dar luogo ad arte, e che per esser arte occorre non tanto che la realtà le respinga da sé, quanto piuttosto che esse si disinteressino della realtà, per via dell'amore che nella vita si desta per la pura emozione legata a quell'immagine o a quella tendenza.

D'altra parte, si deve rilevare che una simile estetica costituisce la più salda base per una visione integrale e nobilissima dell'ideale della vera arte. La vita angusta e discentrata, meschina e incoerente, rozza e falsa — scrive Tilgher (p. 78-9) non è il suolo su cui può fiorire l'amore della vita. Essa non può trasformarsi in *amor vitae* che parzialmente. Perchè l'amore possa avvolgere tutta una vita, questa deve porgersi come un organismo che à un centro e un asse: cioè come una vita *morale*, in senso superiore. È perciò che più l'arte è grande, più la personalità estetica tende a coinci-

dere con quella empirica, biografica dell'artista. E un artista che nella vita è tutt'altro di quello che è nell'arte, che è un essere discentrato e incoerente, è tale che la vita in lui non potrà amarsi che frammentariamente, e come piccolo uomo non potrà mai essere un grande artista.

Senonchè questo stesso concetto indica un lato che nella posizione di Tilgher è suscettibile di critica. Secondo esso, il culmine dell'arte non si avrebbe forse là dove la vita sarebbe giunta ad *essere* in un tipo completo, armonioso, attuato concretamente in tutte le sue potenze? Ma in tal punto, non verrebbe anche meno la molla stessa della creazione artistica? Ci sembra chiaro che nella misura in cui la vita può attuare nella realtà una completezza e una sufficienza, viene automaticamente meno la necessità di passare dal piano della realtà a quello dell'arte per poter cogliere la sensazione e il godimento di esse. Chi, secondo il tipo dell'etica classica, ha fatto di sé steso una compiuta opera d'arte, è assai difficile che si metta a far dell'arte in altro e specifico senso. Rimarrebbe l'*amor vitae*. Al che c'è da ribattere che ad un tale livello un Narciso demiurgo, per il fatto di essere demiurgo non cessa di esser Narciso, epperò di tradire una certa «decadenza»: ad un grande si chiede che egli *sia*, e non che passi all'amore di sé per via della propria grandezza.

Tilgher già da tempo aveva formulata una teoria dell'arte come *originalità*, che dalla nuova estetica non è affatto contraddetta, ma invece precisata. Come antecedente dell'opera d'arte, egli indicava un determinato senso di incompletezza, di «privazione», da colmarsi con l'atto originale di una creazione nuova. La nuova estetica penetra il carattere precipuo di una tale originalità, in quanto corrisponda specificamente all'esperienza estetica, e non sia originalità in generale. Essa però non ci dice il rapporto con cui la soluzione rappresentata dall'arte sta ad altre soluzioni di carattere superiore che sul piano stesso della vita vissuta possono proporsi per lo stesso problema.

Si è che bisognerebbe chiedere a Tilgher se egli ritiene che l'eterna sete della vita possa esser sorpassata in seno alla vita stessa: se altrimenti che nell'idealità dell'arte e nell'oblio dell'*amor vitae* la vita, a suo parere, può avere in sé stessa la propria consistenza, sì da *essere*, e non più brama e anelare. Per conto nostro, l'Eroe e l'Asceta ci rappresentano due casi in cui, attraverso l'azione nell'uno, attraverso la contemplazione nell'altro, la sufficienza e la liberazione della vita si è realizzata in via effettiva, concreta. Di un tale compimento, l'arte, malgrado tutto, metafisicamente non può considerarsi che un surrogato fantastico: e dove non fosse tale, dove di una vita «compiuta» essa esprimesse qualcosa più che il « mito » e il *pathos*, essa sarebbe un principio di decadenza (Narciso). Perciò non pensiamo con Tilgher che l'amarsi e l'obliarsi di un ritmo di vita in sé stesso sia un dato originario, insuscettibile di ulteriore deduzione: a noi sembra che esso celi invece un introflettersi decadente di chi nella vita stessa, come asceta o come eroe, non sa superare la legge di dipendenza della vita: ovvero di coloro che non solo non concepiscono questo compimento, ma nemmeno lo vogliono, perchè nell'eterno correre e tendere vedono «faustianamente» non solo la legge di ciò che è, ma altresì quella di ciò che è bene che sia, e a cui l'arte allora offrirà l'unica oasi e l'unico miraggio di una vita liberata dal bisogno.

J. Evola

DISCIPLINA INTERIORE

Nato dalla convinzione che nell'epoca attuale l'uomo corra grandissimo pericolo di perder se stesso, il recente libro di Rittelmeyer (1), come l'autore stesso scrive nella prefazione, vuole indicare una via di autoeducazione spirituale più consona ai nostri tempi di quel che non lo siano le vie proposte dalla mistica occidentale (proveniente soprattutto dall'America occidentale e comprendente anche quella di Coué), orientale e cattolica. Infatti la mistica occidentale è una pratica esteriore di vita che non penetra veramente nelle profondità del cosmo, la mistica orientale vi penetra, ma non include una forte volontà di di vita terrena, e quella cattolica è bensì conoscenza dello spirito e pratica di vita, ma non avendo seguito lo sviluppo dei tempi moderni verso la conoscenza e l'autodeterminazione impregna l'uomo di energie del passato. La nuova via invece aspira alla conquista dello spirito di Cristo « che è in sé il cielo, ma cerca la terra ». È tutta basata sul vangelo di S. Giovanni che già Rudolf Steiner aveva definito non soltanto una scrittura sacra, ma anche una raccolta di esercizi spirituali. E poichè la più assoluta sincerità e libertà spirituale sono le condizioni essenziali per una educazione spirituale consona ai nostri tempi, Rittelmeyer non impone alcun contenuto; descrivendo le meditazioni che gli sono state operate dal Vangelo di S. Giovanni, egli vuol darci semplicemente un esempio. Perciò a pag. 13 scrive: « Si deve far agire su di noi solo quello che corrisponde alla nostra sincerità interna. Ciò non esclude che per prova e con tutte le riserve possibili ci si avvicini intimamente a un'idea o a una verità non nostra: in questo caso però dobbiamo tener sempre presente che facciamo soltanto un tentativo. Tutto quello che facciamo penetrare in noi per suggestione o anche per autossuggestione non può essere che pernicioso. È in fondo un furto, cui segue la pena. Inoltre si deve in piena libertà elaborare personalmente tutto quel che ci viene offerto. Certamente sono consigli nati dall'esperienza. Però le esperienze degli altri possono facilitare la nostra propria esperienza, ma non sostituirla. Chi ci precede, può insegnarci che vi è in questa direzione una strada e dove essa conduce: ma ciò non ci libera dal dovere di badare, noi stessi, alla strada e, all'occorrenza, anche di modificarla. « Quanto più liberamente si eserciterà quel che qui consiglio, tanto più profitto se ne potrà trarre ».

E a pag. 20 « La Bibbia è stata data agli uomini non perchè la leggano frettolosamente, ma perchè la elaborino intimamente: essa veramente contiene le vie per giungere ai più alti vertici dell'umanità. Noi possiamo e dovremmo compenetrarci con essa molto più profondamente e liberamente di quel che non è stato fatto nei tempi passati ».

La meditazione pertanto deve consistere non nel rilassamento fisico, psichico e mentale che insegnano gli orientali, ma in una speciale attività interna che al di là della pura riflessione ci fa sperimentare il più fortemente possibile la verità spirituale, oggetto della nostra meditazione, sì da immedesimarci in essa col nostro pensare, sentire e volere, e colmare il nostro io del « vero fuoco dello spirito che non è fiamma passionale, ma purissima, caldissima luce sorgente in noi dalle profondità del cosmo ».

Certamente non possiamo giungere a vivere così il divino senza partire da particolari immagini, emozioni e riflessioni: queste però non devono essere necessariamente per tutti le stesse: dipendono dalle nostre esperienze

(1) *Meditations-Dodici lettere su l'auto-educasione di Friedrich Rittelmeyer*; Stuttgart, Felix Kraus, 1930.

precedenti, dai nostri ricordi, dal nostro temperamento, sicchè dobbiamo liberamente scegliere fra quelle che più si confanno alla nostra costituzione psichica. Pertanto il libro di Rittelmeyer è pieno di suggerimenti e di consigli e per ogni esercizio spirituale indica più punti di partenza. Pur tuttavia le meditazioni ch'egli ci propone, riflettendo la via da lui stessa percorsa nell'elaborazione del Vangelo di S. Giovanni, costituiscono un tutto organico, architettonicamente articolato. È una scuola di tre volte sette gradini che, educando gradualmente il nostro pensare, il nostro sentimento e la nostra volontà, conduce al rinnovamento del nostro io interiore e al risveglio in noi del *Funklein* di Ekherhardt. Di fatti le sette meditazioni sui detti di Gesù, che l'autore chiama dell' «Io sono»... ci fanno penetrare nel mistero dell'essenza del Cristo, e così allargano ed elevano la nostra conoscenza a sette contemplazioni su la passione di Gesù (dalla lavanda dei piedi degli apostoli all'ascensione) approfondiscono il nostro sentimento, e le sette contemplazioni sui miracoli di Gesù (dal miracolo del vino alle nozze di Canaan alla risurrezione di Lazzaro) purificano e fortificano la nostra volontà, insegnandoci a superare le potenze avverse e a trarre dalla morte la vita.

Ma la qualità più notevole di tutto il libro mi pare sia di presentarci intimamente collegata in una sola persona una capacità di esperienza religiosa che non trova l'eguale se non nei grandi mistici del Medioevo, e una sana e attiva comprensione del mondo e della moderna pratica di vita.

I. G.

SUL GIANSENISMO.

Th. W. Deinhardt intraprende una trattazione documentata e partecolareggiata dello sviluppo e delle vicende dell'eresia giansenistica nei territori tedeschi (1). È da premettere che l'autore di quest'opera è cattolico, per cui lo svolgersi dei fatti, le circostanze che determinarono l'avvento di questi, e il terreno su cui poterono allignare, sono da lui riguardati con lenti confessionali cattoliche. Perciò l'interesse che il libro può offrire, specie per noi che cerchiamo in ogni religione l'elemento propriamente spirituale, vitale, dinamico, è più che altro storico.

Comunque, vale la pena di ricordare, in poche parole, il cardine dell'eresia di Giansenio. Questa, com'è noto, è tutta raccolta nelle famose cinque proposizioni condannate nel 1653 da Papa Innocenzo X, proposizioni che toccano un punto senza dubbio assai importante della teologia: la questione della Grazia «*Gratia sufficiens*» e «*Gratia efficax*», ecco i due termini attorno ai quali si accanirono, per un lungo periodo di tempo i contendenti, giansenisti e cattolici ortodossi, particolarmente i Gesuiti, senza contare i protestanti che sovente tennero bordoncino ai seguaci di Giansenio. Secondo quest'ultimo, il peccato d'origine avrebbe corrotto, in maniera radicale, la natura umana, in modo che l'uomo, dopo di esso, non avrebbe più la forza necessaria per dirigere la propria volontà verso il bene, ma avrebbe solo il potere di peccare, concetto questo che Giansenio pretende d'aver preso a prestito da S. Agostino. L'uomo non possederebbe più quella che nel linguaggio teologico vien chiamata «*Gratia sanitatis*» cioè Grazia sufficiente per non peccare, concessa da Dio a Adamo ed Eva che la perdettero dopo il peccato. Ma la perdita fu risarcita dalla «*Gratia medicinae*» (efficace) dovuta all'azione diretta del Cristo: è quindi necessario che l'ultima, per ri-

(1) *Der Jansenismus in deutschen Landen*; München, Kösel und Pustet, 1929, pag. 142.

pigliare; il terreno perduto, debba essere più forte, più potente della prima, cioè della Grazia sufficiente, per potere indurre l'individuo ad optare per il bene. Da ciò, le divergenze coi teologi tomisti, che vedono qui un'infrangibile bella e buona del libero arbitrio (ci sarebbe qui da fare qualche osservazione, ma sarà per un'altra volta). Sono questi press'a poco i motivi della disputa.

Riguardando poi le cose dal punto di vista storico, è noto che il terreno più propizio per lo sviluppo della dottrina di cui si parla, fu la Francia. Bisogna in questa distinguere due fasi: la prima ebbe per protagonisti Pascal, Arnauld e Nicole, e per centro d'irradiazione il famoso Port-Royal; la seconda, rappresentata da attori di minore importanza, fu teatro d'avvenimenti più notevoli. Fu questa la volta del Quesnel, il cui libro: « *Le Nouveau Testament en Français avec des réflexions morales* » era — come dice il Deinhardt tanto più pericoloso in quanto riproduceva gli antichi errori sotto una forma elegante, sentimentale ed appropriata. Esso venne senz'altro dichiarato eretico con la bolla « *Unigenitus* » di Papa Clemente XI.

Si formò allora il cosiddetto partito degli « *Appellanti* », che furono appunto i seguaci del Quesnel.

La prima fase non ebbe eco in Germania, e l'a. ne spiega il perchè: gli spiriti erano colà allora unicamente rivolti ai dissidii fra cattolici e protestanti, dissidii che, com'è noto, culminarono nella famosa guerra dei trent'anni. Invece la seconda fase — quella del Quesnel — della bolla « *Unigenitus* » ebbe una sorte assai diversa. I teologi protestanti, fatte alcune eccezioni, si scagliarono contro la bolla anzidetta, ma quel che è assai importante si è che essi non fecero ciò per il fatto specifico dell'eresia giansenistica propagatasi in Francia, sibbene perchè la bolla in questione minacciava — secondo loro — alcuni dei punti essenziali della fede e della morale cristiana, risvegliando l'eresia pelagiana; ed era insomma una prova di più dell'arroganza romana in quanto con essa veniva ad essere corroborata l'affermazione scandalosa dell'infalibilità papale. Anzi si può dire che i protestanti colsero l'occasione della costituzione « *Unigenitus* » per combattere la Chiesa cattolica appunto in quest'ultima questione, estranea alla disputa giansenistica. L'a. cita qui parecchi teologi tedeschi, di alcuni dei quali fa anzi risaltare la moderazione e l'obiettività: Jäger, Jenichen, Frick, il quale dichiara apertamente che l'odio contro il preteso « *Giansenismo* » non sarebbe che una manovra per privare la Chiesa francese della sua indipendenza; Gramlich, Weissmann e, in particolar modo, Pfaff, il quale lanciò la proposta d'un accordo fra protestanti tedeschi e appellanti francesi.

Era naturale che contro questa levata di scudi del Luteranismo, i cattolici tedeschi alzassero la voce in favore della famosa bolla, mostrando com'essa fosse giustificata, sia dal lato dogmatico che da quello politico. E qui il Deinhardt fa i nomi di un Graf von Brenner, di uno Stauffenberg, degli arcivescovi di Münster-Paderborn, di Mainz, di Bamberg, di Colonia, della diocesi di Treviri, delle diverse facoltà teologiche tedesche, in ispecial modo di quelle di Colonia e di Salisburgo (università benedettina).

Nel periodo dell'Illuminismo, cioè dal 1750 al 1790, si ebbe un influsso giansenistico sui circoli cattolici tedeschi, specialmente in seguito al favoreggiamento, se non diretto, almeno indiretto, del Giansenismo da parte delle autorità governative imperiali, e al fatto di essere qualche cardinale tedesco male orientato nei riguardi del movimento giansenistico. L'autore spiega come nel periodo illuministico si facesse abuso — anche nelle sfere cattoliche — dei vocaboli « *Giansenismo* » e « *giansenista* », attribuendo loro un senso diverso dall'originario; infatti era invalso l'uso di designare con essi qualsiasi movimento o persona sulla cui cattolicità si potessero conce-

pire dei dubbî. La cosa si prestava naturalmente a false interpretazioni ed anche a calunnie, e infatti anche queste ultime non mancarono. Teologi superiori ad ogni sospetto, come Amort e Barthel, furono accusati ingiustamente di tendenze giansenistiche.

Particolare impressione — fa notare il Deinhardt — produsse in Germania la venuta alla luce d'un opuscolo pubblicato in Francia, nel 1654, dall'avvocato al parlamento Filleau, nel quale si parlava di una riunione che avrebbe avuto luogo nel 1621 nella certosa di Bourfontaine, sotto la direzione dei capi del movimento, Giansenio e St. Cyran, riunione (forse mai avvenuta) nella quale sarebbe stata proclamata la fine delle istituzioni cattoliche e l'avvento del « vero Cristianesimo ». L'opuscolo, bruciato a Parigi nel 1758 per mano del carnefice, fece poi la sua ricomparsa in Germania per opera dei Gesuiti (allo scopo naturalmente d'illuminare i cattolici sulla mala fede e sui fini rivoluzionari del Giansenismo), e diede luogo a numerosi commenti, discorsi e scritti pro e contro il movimento stesso. Alcuni teologi di buon senso insorsero però contro queste manovre gesuitiche, e infatti la pubblicazione del Filleau, sopra un fatto storicamente incontrollabile, non poteva riuscire, dopo tutto, che un'arma a doppio taglio nelle mani di coloro che se ne servivano.

Tra i simpatizzanti che la causa giansenistica ebbe nel campo cattolico figurano Gerhard van Swieten, olandese, discepolo di Boerhave, e medico a Vienna dell'imperatrice Maria Teresa; von Stock, Wittola — tutti e tre corrispondenti molto attivi, da Vienna, del giornale degli appellanti « Les Nouvelles ecclésiastiques »; e poi Spaur, Firmian, Banz e tanti altri che in giornali e riviste difendevano o, per lo meno, giustificavano il Giansenismo, specialmente contro il Gesuitismo.

Se l'eresia giansenistica poté prender piede su terra tedesca, si deve a fattori diversi, oltre che all'invadenza dei gesuiti: come ripetiamo, non va dimenticata la protezione accordata ai giansenisti dall'autorità imperiale, timidamente sotto Carlo VI, più apertamente sotto Maria Teresa e, in modo del tutto manifesto, sotto Giuseppe II. L'a. cita infatti un decreto di quest'ultimo col quale si ordina di considerare la costituzione « Unigenitus » come « non esistente (nicht existierend) ».

Il libretto del Deinhardt è, ripetiamo, assai notevole dal lato storico, essendo esso una raccolta bene ordinata di nomi e di fatti. Inoltre vi si fa mostra di una buona intelligenza di questioni così difficili e complesse. Comunque, avremmo preferito un più ampio sviluppo della materia, nonchè il conferimento a questa di un carattere un po' più personale con l'arricchirla di commenti, di note, ecc., pur tenendo conto che la trattazione è essenzialmente sul terreno storico ed è fatta per giunta da un cattolico.

Questo, anche perchè l'abbondante documentazione, per quanto molto apprezzabile in opere come queste, finisce sempre per riuscire un po' pesante. Non esitiamo però a raccomandarne la lettura agli studiosi di discipline storico-religiose e teologiche.

R. Fedi

LE RIVISTE

Il dott. Fosdick e i Filosofi. — Si tratta di una discussione fra il teismo professato da questo sommo oratore americano, e l'Umanismo (che limita la sua credenza religiosa a un'umanità ideale) rappresentato dal « più eminente pensatore-filosofo », John Dewey, dal Wieman, dall'Ames. L'autore ne è

Henry F. Waring, ed è « The Christian Register » che la riporta. Il risolvante prammaticistico di quella che è la questione, anzi il problema centrale, è dall'a. assunto essere la preghiera. L'atteggiamento pratico di fronte ad essa fa assumere un valore concreto alla credenza « pro » o « contro » la personalità in Dio.

Per il Prof. Dewey l'errore filosofico consiste nell'affermare o ammettere che poichè il processo cosmico à sboccato nella personalità umana, questa presuppone un antecedente pure personale : Dio. In tal modo, la personalità viene fatta preesistere alla propria comparsa nel mondo, anzi resa causa di se stessa, sotto il travestimento onorifico di « spirito eterno », come il Fosdick chiama il suo Dio. Egli però onestamente confessa, che per rispondere in modo definitivo all'Umanismo, occorre una « presentazione positiva di un'idea ammissibile di Dio » ; ed egli francamente dispera di poterla offrire ora, nè à fiducia lo sarà nella presente generazione.

Alcuni professori teisti, alla domanda se credono a un dio personale, rispondono con intavolare una discussione sul significato di personalità : e così eludono l'onere della spiegazione di ciò che essi intendono dire quando l'attribuiscono, almeno implicitamente, a Dio. Si potrebbe quindi domandare al Dott. Fosdick il quale, come teista, prega, e verosimilmente crede che Dio sia consapevole della sua preghiera e coscientemente vi risponda, se il giorno in cui cessasse di credere in questo, e divenisse, supponiamo, « umanista », potrebbe ancora pregare. A questa stessa domanda, J. H. Holmes à risposto con un'enfatica affermazione : « L'umanista può pregare non meno del deista, poichè l'essenza della preghiera è psicologica, e non già teologica. Come esperienza spirituale, la preghiera non è necessariamente legata affatto all'idea di Dio o ad una fede in Dio : e quando nomino « Dio », faccio della poesia e non dalla teologia.

Il Prof. H. N. Wieman prende la stessa posizione. « La preghiera — egli dice — non è solo soggettiva. Essa modifica realmente il pensiero, il sentimento e la condotta dell'uomo, introducendo un nuovo aureo stame nell'ordito cosmico del processo sociale. Essa muta in realtà il funzionamento del cosmo, che s'intreccia in modo intrigato con tutto il resto della natura, nel tessuto del processo sociale. È in tal senso che Dio risponde alla preghiera, e opera diversamente quando gli uomini pregano. Con la preghiera, è vero, non potrete addurre la pioggia, nè rallentare il corso del sole : potrete bensì mutare il corso della vita umana, ciò che è mutare le vie del Signore nella natura ».

In queste parole, nessun accenno ad una « cosciente » risposta di Dio alla preghiera o ad una consapevolezza di esser pregato in quel « processo integrativo » che il Dott. Wieman chiama « Dio » eppure la preghiera, per lui, « cambia realmente il funzionamento del cosmo ». Si trova il Dott. Fosdick nella stessa disposizione ?

Parecchi, che pur vogliono esser chiamati teisti, non credono a un dio che à coscienza di esser pregato e di rispondere alla preghiera : e si contentano di attribuire a Dio il carattere personale : e va bene finchè non fanno passare questo aggettivo come un equivalente del sostantivo : « persona ». Così il Prof. E. S. Ames afferma che Dio è personale, non « persona » : una specie della « Befana » o del « Uncle Sam » dei bambini. Va bene : ma noi adulti non scriviamo più lettere alla Befana : e così, quando un predicatore, di una preghiera in cui s'indirizza esplicitamente a Dio, non crede che ad ascoltarla e a rispondere ad essa coscientemente vi sia altra personalità oltre a quella dei fedeli presenti, questi dovrebbero esserne informati.

Gli umanisti si attendono questo dal Dott. Fosdick : il quale riconosce,

d'altra parte, che l'Umanismo è compatibile con un'alta religiosità. Invero, secondo il Dott. Wieman, la religione è un'acuta consapevolezza che à l'uomo, di un regno di possibilità non raggiunte, con la condotta che ad essa consegue.

E il Prof. Dewey, nel suo volume «The Quest for Certainties», scrive: «Si può ricusare alla natura un culto divino, anche nel senso dell'«amor Dei intellectualis» di Spinoza. Però la natura — comprendendo in essa la natura umana con tutti i suoi difetti e le sue imperfezioni — può evocare una pietà cordiale, come la sorgente degli ideali, delle potenzialità, delle aspirazioni... e come eventuale dimora di tutti i beni e di tutti i valori conseguiti». L'Umanismo pretende di non essere meno religioso nè meno «spirituale» del teismo, e di essere insieme più d'accordo con la filosofia e con la scienza, a vantaggio dell'umanità. La principale difesa odierna del teismo è fatta non dalla scienza o dalla filosofia, ma dall'esperienza mistica.

Riassumendo, il contrasto fra gli umanisti e il Dott. Fosdick sarà chiarito se si riconosca che egli crede in un dio che comprende e coscientemente ascolta le nostre preghiere. Poichè la risposta ai simboli, in quanto tali, è sufficiente a caratterizzare una personalità, la preghiera teistica del Dott. Fosdick significa che «Dio» è non solo personale ma una persona. Egli però evita di dirlo ai suoi uditori, tra cui sono acuti filosofi che riconoscono la propria incapacità a sostener ciò. Gli umanisti possono evitare «l'errore filosofico» suaccennato, pur pregando, e professando una religiosità altrettanto profonda che la sua.

Autorità e Religione. — Ogni religione contiene, oltre a molti altri elementi, questi due: fede e condotta. La *fede*, di qualunque genere, è basata esclusivamente su l'autorità e qui sorge il problema della posizione che l'autorità occupa nella religione, trattato da A. LACEY nel numero di gennaio 1980 di «Hilbert Journal». La fede, in quanto distinta dalla conoscenza, è fondata su l'autorità: così in religione come in qualunque altro genere di assenso. Prendiamo ad esempio la credenza nel valore eccezionale che à la Bibbia in materia religiosa. Su che si fonda essa? «Non crederei al Vangelo se non mi ci movesse l'autorità della Chiesa Cattolica»: risponde Agostino, che aveva inteso appieno l'imponenza di questa autorità, e del suo importante elemento: «il consenso dei popoli e delle genti». Son persuaso che la venerazione così diffusa per la Bibbia è effetto del generale consenso del Cristianesimo, reso concreto all'animo del fanciullo dall'istruzione religiosa. Probabilmente ànno la stessa origine le numerose fedi a cui noi ci affidiamo se non vogliamo mutilarci nell'isolamento dall'umanità: fedi che la scienza può scuotere, o un'autorità più grave distruggere.

La condotta è regolata, almeno in un gran numero di azioni, dalla fede soltanto: esempio la condotta del cittadino, che, in quanto à un valore morale, è dovuta alla fede che il potere è fornito di autorità per comandare. La religione benchè comprenda la fede, la conoscenza, l'emozione, il sentimento, la speculazione, la teologia — senza essere composta di esse — s'identifica con la condotta: «religio». Essa è sempre un sistema di vita umana, e di condotta non solo individuale ma sociale: quindi un'organizzazione e una disciplina. Senza di questo, è inconcepibile.

Gli stessi «Quakers» che ànno così sviluppato il principio della luce interiore individuale, formano una potente organizzazione, ed ànno nella «Conferenza Trimestrale» una forte autorità.

La religione dell'antica Grecia aveva un'organizzazione di poteri che non tollerava l'individualità. La religione antica ebraica aveva lo stesso carattere, col solo temperamento dell'elemento profetico. Il Cristianesimo invece

è religione puramente di autorità. Insegnare, rimproverare, esortare, anche comandare, sono le sole sue armi. I ricalcitranti debbono essere abbandonati a se stessi. Eccetto quando disgraziatamente vi è stata l'unione personale del potere spirituale e temporale nello stesso soggetto di autorità, la Chiesa è stata fedele a tale principio. Però la teoria delle due spade — la spirituale della Chiesa, e la temporale dell'autorità civile a disposizione di essa, — è stata fatale all'autorità spirituale. Bonifacio VIII provò ad Anagni, che « chi brandisce la spada morirà di spada », Per la Chiesa Cristiana non può concepirsi una maggiore disgrazia che quella di essere *stabilita per legge*. È solo la fede nei valori spirituali dei dirigenti della Chiesa, che concilia loro autorità; e quindi, il contrasto fra religione dello spirito e religione di autorità è privo di senso.

G. P.

Arte e Religione. — In un interessantissimo articolo, comparso nel N. 9 anno 1930 della rivista americana «The World Tomorrow, LYNN HAROLD HOUGH mette in evidenza, con senso squisitamente platonico, le strette attinenze tra religione e arte.

Il bello e il buono, pur distinguendosi tra loro, sono tuttavia inseparabili. Se l'artista crea delle bellissime cose, egli è che prima di crearle le ha già trovate; il che significa, in altri termini, che la creazione non è che espressione d'una realtà preesistente, concetto questo non nuovo certamente nella storia del pensiero, ma così grandioso e profondo da contenere possibilità di sviluppi all'infinito.

Non posso esimermi dal riportare per i lettori di questa rivista, il passo seguente, animato da un senso di schietta spiritualità e poesia: « *Avvi una specie di percezione diretta della bellezza, la quale riempie lo spirito d'una felicità talora curiosamente orlata di tristezza. Allora nasce nell'uomo il senso di poter egli creare ciò che crede. Così tutte le specie di cose utili sono state create dalla mano dell'uomo con un tocco qui e un'altro là, non a scopo d'utilità, ma per un sentimento di bellezza sempre più grande. Quando l'artista rivolge il suo pensiero verso tale creazione, sussiste già nel suo animo l'assunzione implicita che il mondo in cui egli ha scoperto la bellezza, è un mondo realmente consono a questa. In tal guisa l'artista cammina inconsciamente verso il regno della religione.* ».

Visione ottimistica questa che schiude orizzonti vastissimi al pensatore, e la cui suscettibilità di sviluppo è anzi, secondo me, un indice della sua verità oltre e al di sopra della nostra limitata possibilità d'analisi concettuale.

Se si pensa che l'artista possiede un'intuizione, sebbene fugace, della verità, che può assurgere per un istante ad una visione più completa e più vasta di quella normale, si giunge a rendersi conto della differenza tra la sensazione dell'uomo ordinario e quella dell'artista: il primo non vede che trasposizione sulla tela, sul marmo oppure in linguaggio poetico o musicale, di ciò che fa parte del mondo dei sensi; l'altro, anche nello stesso oggetto, vede ciò che l'altro non è capace di vedere, appunto perchè l'interpretazione della realtà da parte dell'artista, data dalla sua intuizione d'una verità appartenente ad un mondo superiore al nostro, gli fa cogliere nell'oggetto certi aspetti che per il non-artista rimangono nelle tenebre. Così avviene non di rado che un pittore, per esempio, si entusiasmi dinanzi ad un quadro che all'individuo ordinario non offre che un groviglio di linee e una massa informe di colore, e viceversa resti indifferente dinanzi ad un quadro dalle linee corrette ed eseguito in maniera tecnicamente irreprensibile. Egli è che dal primo emana quel raggio di luce divina che può essere solamente affermato dal genio dell'artista, mentre l'altro, nella sua correttezza, simmetria

e regolarità di linee, non è atto a procurargli tale sensazione di carattere superiore.

Qui l'analogia con la religione è patente; il religioso (parlo naturalmente di colui che possiede un concetto elevato della religione al di sopra di qualsiasi confessione) intende, esprime ed interpreta la realtà, in modo assai diverso dal come la intenda, esprima ed interpreti il non religioso. In altre parole, il primo scorge ovunque il segno di Dio, dello Spirito ed è logicamente ottimista; il secondo non è che esperienze capaci di mostrargli il lato esteriore, schematico delle cose, mentre il significato più profondo e più nobile di queste gli rimane inesorabilmente precluso. Di qui il suo pessimismo, che trova, come ben dice l'a. — la sua più completa espressione nel Rubaiyat di Omar Khayyam e nella poesia di Tommaso Hardy, il cui dio è sorpreso che le sue creature abbiano fatto delle distinzioni etiche alle quali egli non aveva mai pensato.

In conclusione, l'arte interpreta sempre ciò ch'è buono, ciò che conduce nel regno dello spirito ed è quindi sovraneamente bello; la religione dà sempre nuova vita a ciò ch'è bello e nobile. È a questo livello che le due forme d'energia vitale si toccano, dal che possiamo desumere che l'artista non può non essere religioso, e il religioso non può fare a meno di essere artista.

È questa la grandiosa concezione che il divino Platone ebbe della vita e dell'arte, concezione che è strettissima parentela nel campo etico-sociale, con quella cristiana, secondo la quale il vero fine della società è di essere questa governata dai principii e dallo spirito di cui la personalità del Cristo è la più genuina manifestazione.

Un'arte decadente non può camminare a fianco della religione; ad una religione convenzionale e senza vita non è concesso di esser compagna dell'arte. Una religione vitale e un'arte conscia dei suoi alti destini si uniscono in indissolubile connubio dinanzi all'altare del gran Dio.

B. F.

Religione e Psicologia. — HUGH HARTSHORNE, nel N. 7 (1930) di «The World Tomorrow» tratta dei rapporti che vertono tra religione e psicologia. Quest'ultima è un fattore di progresso nel campo religioso, press'a poco come l'applicazione dei metodi scientifici lo è nei riguardi della medicina, della legislazione, della sociologia. Com'è innegabile che la scienza medica è contribuito e contribuisce al miglioramento della salute fisica dell'umanità, altrettanto certo è che la psicologia contribuisce al risanamento spirituale col far piazza pulita nella religione di quel che possa ostacolarne lo sviluppo, ossia dai dogmi imbarazzanti e dalle cerimonie magiche.

La religione e la psicologia si sostengono reciprocamente: la prima apporta alla seconda nuovi e più fondamentali quesiti; la seconda offre alla religione nuovi strumenti di comprensione e di sviluppo. Gli addentellati tra le due materie saltano subito all'occhio, quando si pensi che la religione è soprattutto esperienza: desiderio di salvezza, senso di colpa, bisogno di perdono, di pace, di fratellanza, ecc. Son questi i principali problemi che si potrebbero benissimo riassumere in uno: in quello dell'«io» che si perfeziona gradualmente in un mondo di «io», il quale trae seco un'eredità biologica e sociale di generazione in generazione. Tali problemi si presentano in numerose forme: ora come vangelo sociale, ora come dramma di salvezza, ora come rigido intellettualismo, oppure in altra maniera, ma sempre sono vere sorgenti d'emozione e di pensiero nell'individuo, il quale rimane talvolta come soffocato e non può conseguire la «self-realization» alla quale egli aspira.

Siamo qui nel cuore della questione. Può quest'aiuto esser dato dal pastore o dal prete? Una volta si — risponde l'a., — ma ora le cose son cambiate: il prete è sostituito dallo psicologo e dal medico. I servizi resi dalla psicologia alla religione sono molteplici e di valore incalcolabile in quanto liberano l'individuo disimpegnandolo dalle pastoie della teologia dogmatica e da forme stereotipe di condotta fissate dall'eredità religiosa. Ma non solo questo è da ascrivere all'attivo della psicologia nei riguardi della religione: poichè l'uomo possiede facoltà sufficienti per l'incremento della propria personalità, così il ministro e l'insegnante son tenuti a facilitare detto sviluppo mediante processi psicologici.

Uno dei benefici dell'esperienza religiosa coadiuvato da mezzi psicologici, è di mettere l'individuo sulla via dell'attività sociale e politica, distraendolo dalla contemplazione d'un mondo immaginario. Ma — si obietterà — la religione come credenza in qualche cosa d'obiettivo, dove se n'è andata? L'a. risponde qui in modo chiaro ed esplicito che il vero scopo della religione è di ricostruire e d'arricchire la personalità, il che si concreta nel sacrificio dell'uno per tutti, nell'aspirazione alla perfezione dell'individuo e quindi della società. È appunto in questo continuo rinnovellarsi di desideri, di speranze ecc. che la religione prende consistenza: è da questo punto ch'esso può avanzare verso la formulazione di nuovi problemi. Ad una sempre maggiore comprensione di queste esperienze soccorre appunto la psicologia come igiene mentale, capace di rieducare, di rimettere sulla buona via l'individuo che abbia deviato o sia in procinto di deviare. E cita l'esempio di molte Chiese alle quali sono addetti psicologi e medici periti in tale trattamento.

L'articolo del Hartshorne è assai interessante, specialmente per noi latini che non riusciamo tanto facilmente a disgiungere la metafisica nella sua molteplicità di contenuti e di forme, dalla religione propriamente detta, intesa come sentimento di dipendenza dell'uomo da Dio, come esperienza religiosa nella moderna accezione del termine. Sebbene oltre l'Atlantico si sia usi a correre un po' troppo (in questa come in tutte le cose), senza preoccuparsi affatto delle ragioni teoretiche che potrebbero talora, senza eccessive difficoltà, infirmare alcuni dei procedimenti pratici che sono in onore colà, è d'uopo tuttavia riconoscere che di quando in quando un bagno nelle chiare e fresche acque americane è per noi di molto sollievo. È quindi nostro dovere di tendere una mano a questi fratelli, illuminandoli su alcune questioni ch'essi riguardano di solito un po' unilateralmente, e ricevendo da essi, in cambio, altri lumi su problemi di grande importanza che solo da poco tempo abbiamo cominciato a sottoporre a disamina.

R. F.

Qual'è il destino dell'anima? — Scopo dell'articolo di W. R. MATTHEWS, «The Destiny of the Soul» su «Hilbert Journal», è di mostrare che la dottrina dei destini dell'anima è basata nel Cristianesimo non su l'interpretazione dei testi di dubbia autorità, ma su la concezione fondamentale di Dio. Il Cristianesimo è una religione incurabilmente ultramondana, e il suo regno di Dio non è una delle tante utopie terrene, di cui il mondo si è ormai stancato, ma il messaggio che il destino dell'anima è nell'invisibile. L'atteggiamento verso questo massimo problema è determinato specialmente dai presupposti generali che ognuno porta con sé. Chi è persuaso che la realtà ultima sia materiale e il mondo non sia che una macchina, è pregiudicato dinanzi a ogni argomento filosofico in favore della sopravvivenza dell'esperienza personale alla morte fisica, e della sua indistruttibilità.

Solo il Dott. Broad, pure appartenendo a tale corrente di pensiero, à dovuto ammettere dinanzi all'imponente massa di fenomeni sopra-normali presentati dalle ricerche psichiche, che essi suggeriscono una qualche forma di sopravvivenza. Però i suoi preconcetti gli àn vietato l'ovvia induzione di una persistenza della personalità. Non sembra però sia necessario requisito per una fede nell'immortalità la fede esplicita in Dio : basta che sia salva la priorità dello spirito sulla materia, o almeno la sua indipendenza relativa da essa, e che si annetta ai nostri giudizi di valore un significato ontologico, che ci renda intollerabile l'idea della soppressione dei valori morali.

Nella tradizione cristiana non vi è un insegnamento sistematico coerente, sulla vita futura, ma due correnti di dottrine parallele e mai completamente fuse: quella escatologica, del Giudizio Universale; e quella della vita eterna, nel mondo invisibile più reale del presente, in cui entrano i dipartiti. Per il teista cristiano, colui che determina il destino umano non è un concetto filosofico astratto, nè solo il fondamento dell'universo, e neppure, solo un volere creativo: egli è un Amore Sacro, rivelatosi in Gesù. Il teista cristiano ammette pure — in qualunque forma egli interpreti la risurrezione — che il Calvario non segnò la disfatta del Cristo, e che egli vive eternamente.

È forse per il cristiano l'immortalità concepita, come per Platone, come dote inerente di diritto alla natura umana? A parte il silenzio del N. T. su tale teoria, credo che essa sia difficilmente compatibile col teismo, perchè comprometterebbe il concetto della supremazia divina: mentre essa si concilia meglio con una filosofia pluralistica. Tanto più, che l'argomento di Platone, desunto dalla *semplicità* dell'anima, che impedirebbe la disintegrazione, non à più forza per noi che vediamo piuttosto nell'io un sistema assai complesso, e nella sua unità un ideale da conquistare. Piuttosto, è l'*immortalità condizionata*, che più si concilia col teismo. Senza scandalizzarci dell'idea di premio nell'altra vita, che può intendersi come identico alla sopravvivenza stessa e al destino di interminabile progresso, non possiamo invece tollerare l'orribile idea che Dio preservi in una esistenza eterna spiriti finiti, solo allo scopo d'infiggere ad essi pene interminabili, mancanti di ogni efficacia purificatrice. La pena noi possiamo concepirla, nell'al di là, solo con finalità di stimolo al progresso spirituale. Dovremo dunque prendere la parte di Origene contro Agostino, e ammettere la salvezza finale di tutte le anime? Ciò non è necessario. Il potere di autodeterminazione da Dio concesso agli spiriti implica possibilità reali di rischio e disastro: e non si può credere che egli arresti le conseguenze di tale libertà di scelta, quasi che si trattasse di una prova e cimento da burla. « Il salario del peccato è la morte »: dice S. Paolo: Due vie sono aperte all'anima: la risposta all'invito a un ideale trascendente il piccolo io, realizzando l'io più vero e profondo; o la contrazione nella propria angusta individualità, che conduce alla distruzione dell'io.

Quanto all'idea della risurrezione dei corpi, oggi essa sembra meno assurda e ridicola che in passato. Noi siamo oggi inclini a concepire l'unità della vita personale, come includente ciò che chiamiamo corpo, non meno che lo spirito. Gli psicologi ammettono che la sensazione vaga, generale di possedere un corpo entra profondamente nel nostro senso d'individualità. Oggi, d'altronde i fisici risolvono la materialità della materia, in un complesso sistema di energie. L'attività dell'anima potrebbe quindi immaginarsi in qualche modo costruirsi un corpo veicolo della sua vita diverso, dal presente, ma in continuità con esso. Le stesse guarigioni per opera di forze spirituali, preludono a una migliore visione della potenza dell'anima di costruirsi il suo corpo spirituale.

È possibile concepire alla vita futura qualche mèta, a cui il progresso

delle anime condurrebbe? Forse non possiamo andare più in là dell'affermazione che la mèta finale è Dio. L'idea di un *riassorbimento* in Dio, sembra più gnostica che cristiana: essa implica la perdita dell'individualità nell'abisso della Divinità; e allora non si vede il perchè dell'origine della individualità spirituale. Il concetto delle «gioie celesti», dei santi e dei poeti del Cristianesimo, non è in suo favore.

Alla base del grande problema è la questione: che cosa è l'uomo? Se la sua natura non è spiegabile in termini di biologia, se egli à origine trascendente e finalità ideali, egli à anche la potenzialità di un destino eterno.

La fede dell'avvenire sarà ottimistica: benchè non tutti nell'avvenire crederanno alla bontà essenziale e finale del mondo, come non tutti vi credono al presente. Il problema, come mai in un mondo governato da un principio di bene trovino posto il dolore ed il male, ogni generazione dovrà risolverlo per suo conto: ma la soluzione sarà sostanzialmente la stessa della generazione presente, cioè che se non vi fosse possibilità di male non vi sarebbe posto per il bene, nè per la gioia di compierlo; e che se non vi fossero occasioni di pena e sofferenza e rischi di morte l'incentivo alle grandi imprese e la gioia di compierle mancherebbe: e l'uomo diverrebbe una macchina. Il progresso verso uno stato più alto e migliore implica la possibilità di soffrire; e un mondo che fosse fin da principio perfetto mancherebbe della somma perfezione, quella dello sforzo verso una perfezione maggiore: e la vita in esso diverrebbe insopportabile. L'esistenza dunque del dolore e del male nell'avvenire non si oppone alla fede nella bontà delle cose. Quali sono le basi positive di questa fede?

La vita e l'amore penetrano tutta la natura organica: e questa è legata in modo inestricabile con la natura fisica, l'aria, la luce, il sole. Se noi consideriamo il nostro pianeta e il sole, e i due, tre milioni di soli originati dalla stessa nebulosa, e i due-tre milioni di simili nebulose, il tutto *organicamente* connesso insieme, come gli scienziati oggi lo vedono; e se riflettiamo che ogni atomo di ognuna di queste unità è un organismo complicatissimo, dotato di funzioni, e collegato con tutte le altre unità e influenzato da esse tutte e dall'universo intero, «microcosmo che rappresenta in sè l'intero, integro universo», bisogna dedurne che se il nostro sistema solare à espresso la vita, *l'universo intero è vivente*: cioè deve contenere nella sua intima natura almeno tutto quello che il nostro pianeta manifesta, ed è dal suo cuore stesso che la vita è sgorgata, non appena le condizioni fisiche richieste sono state raggiunte. Come poi dall'universo la vita sia giunta a questo pianeta, se pur vi è giunta, non è stato abbastanza approfondito ancora; sappiamo però che le più delicate intonazioni di voce umana sono trasportate sulle ali dell'etere da un estremo all'altro del globo, e che le onde eterree ci conducono la luce non solo del sole ma da nebulose così lontane, che si richiedono 140 milioni di anni perchè giunga a noi. Non è quindi irragionevole supporre che anche la vita prenda sul nostro pianeta dal di fuori, suscitando coi suoi raggi, da combinazioni chimiche complesse, le forme più semplici di vita. Però la scienza ci dice che questa vita si spegnerà un giorno sul nostro pianeta, per l'esaurirsi dell'energia calorifica irradiata dal sole — fra un bilione di anni circa. E allora, dove se ne va la nostra fede nella bontà essenziale delle cose, visto che gli astronomi ci assicurano che l'universo intero si esaurirà in ultimo per radiazione, e che l'ultima parola sarà detta dalle condizioni materiali e di temperatura anzichè da una volontà buona? Vale la pena che l'uomo lotti e si sforzi per lasciare dietro a sè un mondo

migliore, se la sua fede di avere con sé una legge di progresso e innanzi a sé l'eternità è un'illusione?

Gli astronomi però sembrano non tener conto del fatto che la vita è apparsa nel mondo, e che essa vi opera da milioni e milioni di anni; che cioè esso non è governato solo da leggi fisiche ma contiene, come si è detto, nella sua stessa intima natura almeno tutto quello che il nostro pianeta à espresso, compreso tutto ciò che i più grandi uomini nei loro momenti più divini àno intravisto. Che la vita possa esaurirsi sul nostro pianeta, non prova che non possa allora incominciare su un pianeta di Sirio; e ciò in tutto l'immenso universo, con un ritmo interminabile, ma non per questo monotono, come alcuni temono. Per quante volte, in mondi varii, la vita e l'amore si ripetano, non vi sarà mai uniformità nè monotonia: àno mai due innamorati ripetuto il poema cantato da altri innamorati? Per noi che non siamo astronomi, ciò che più vale e che meglio esprime l'intima natura dell'universo, non è l'innumerabile esercito di stelle e la loro storia, ma l'astronomo stesso, con la sua vita, intelligenza, capacità di amare. E noi continuiamo a credere, non ostante i suoi timori e le sue previsioni, che il mondo è governato dal bene e per il bene.

Venendo ad alcune ragioni positive in favore di tale fede noi troviamo che non solo ogni elettrone di un atomo ci parla di energia, di attrazione e repulsione, di intelligenza, ma che il prodotto più alto della creazione, l'uomo, è intelligenza e amore e finalità: e ne deduciamo che queste qualità costituiscono la natura dell'universo. Più ancora, quelli che noi reputiamo uomini sommi sono come microcosmi, *coscienti* di rappresentare in se stessi l'essenza e la natura dell'universo, di essere imbevuti del suo spirito, di esserne la coscienza: ora essi ci assicurano, con una convinzione ardente, che il mondo è governato e diretto al bene. Per i cristiani, che in Gesù vedono la più alta manifestazione e incarnazione del potere che governo l'universo, non può esservi dubbio che questo potere è l'amore, e la finalità ne è il regno di Dio.

Quando la vita estinta nel nostro pianeta sopravviverà in altri mondi, l'umanità ancora continuerà, nella sua anima, nelle anime di altri individui e comunità; come già fin da ora le nostre attività spirituali irradiano come le onde dell'etere, per tutto l'universo, e operano, senza rendersene conto, su tutti gli esseri viventi, dappertutto. La razza umana è ancora nella sua infanzia, avendo vissuto solo un milione di anni e potendo sopravvivere un altro miliardo di anni. Col crescere e maturarsi della sua esperienza, la fede che il mondo sia governato dall'amore aumenterà: e possiamo prevedere che essa si allargherà in una fede nel regno della santità, che include Amore Bellezza e Verità. Tale sarà per F. Younghusband, secondo la espone nel numero nell'«Hibbert Journal», la fede dell'avvenire.

G. P.

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

— L'opera del nostro egregio collaboratore Prof. **Francesco A. Ferrari**, *La Trilogia Divina* (Bologna, Zanichelli, 1930, pp. 418, L. 25) è stata premiata dall'Accademia delle scienze di Modena. Ce ne siamo brevemente occupati nel N. 2, p. 96 dell'anno scorso. La relazione accademica firmata dai professori Canevazzi, Donati, Troilo, Tarozzi, Vidari, à riconosciuto l'alto interesse di questo studio del Prof. Ferrari tendente a ricercare, principalmente nel pensiero ellenico e in quello giudaico, gli elementi essenziali e le

intuizioni fondamentali della concezione cristiana della Trinità. Argomento che investe tutta quanta, si può dire, la filosofia antica, e che importa — continua la Relazione — un'originale valutazione di essa in rapporto a quel gran fatto rivoluzionario che fu il Cristianesimo.

L'avere affrontato il tema, e concepito il disegno dello studio, è già indizio di una mente singolarmente dotata di larga e viva potenza di sintesi, e di una altrettanto larga e viva cultura.

La Commissione à riconosciuto altresì in quest'opera la ricchezza di dottrina attinta direttamente alle fonti, e criticamente discussa al lume delle più accreditate opere filologiche e filosofiche, una dirittura coerente nella trattazione del tema, una finezza di commenti interpretativi, un *pathos* filosofico nelle illustrazioni della tesi, che non si può a meno di considerarla come una delle più importanti e suggestive su l'interpretazione e la valutazione della filosofia precristiana. La Commissione perciò à assegnato il premio G. Caroli, per il progresso della filosofia, al Prof. F. A. Ferrari.

Altri premi gli erano già stati conferiti dall'Università di Bologna, dalla R. Università di Firenze e dal R. Istituto Lombardo di Milano per precedenti studi di filosofia e scienza delle religioni. È con vivo compiacimento che vediamo ancora una volta riconosciuti ed apprezzati i meriti del nostro egregio collaboratore.

— Gli accordi lateranensi àno dato occasione all'Avv. V. Meacci di occuparsi in due pubblicazioni della sovranità del papa (*Il papa è sovrano?* Casa editrice « Pubblicazioni di Attualità », La Spezia, pp. 62, L. 4) e della cattolicità dello Stato italiano (*Lo Stato italiano dopo gli accordi lateranensi*; Torino, Bocca, 1930, pp. 137, L. 7). L'a. fa acuti rilievi per chiarire la situazione creatasi dalla sovranità del papa, reclamata dalla Santa Sede, e sui rapporti religiosi tra Chiesa e Stato italiano. Primo fra tutti che la inscindibilità, voluta dal papa, tra Trattato e Concordato porta alla mancanza di una sovranità vera e propria, per essere la sussistenza o meno di questa, in diretta dipendenza ad un atto unilaterale di volontà dello Stato italiano; e porta altresì a pensare che il territorio su cui la Santa Sede esercita la sua sovranità, sia invece di secondaria importanza e non necessario all'esercizio della missione della Chiesa nel mondo. La inscindibilità del Trattato e Concordato distruggerebbe quella libertà e indipendenza visibile tanto richiesta dalla Santa Sede. Intende d'altra parte l'a. dissipare equivoci e confusioni insorgenti dalle denominazioni di Stato cattolico e di Stato confessionale, non addicendosi queste allo Stato italiano. Questi è invece al disopra di tutte le confessioni. Pur facendo luogo lo Stato italiano ed una posizione di particolare favore e privilegio alla religione cattolica, nei confronti dei culti ammessi all'esercizio, basa il proprio sistema di regolamentazione dei rapporti con la Chiesa cattolica, piuttosto sul principio della libertà di coscienza, che non su quello di adesione ad una professione di fede.

Tanto dal punto di vista giuridico e politico, quanto sotto quello delle quotidiane realizzazioni pratiche dell'attività del Governo, l'a. non riscontra le caratteristiche cattoliche, confessionali nello Stato italiano. L'Avv. Meacci costata perciò un conflitto tra Stato e Chiesa, soltanto eliminabile quando il primo avrà adeguato i propri ordinamenti e le proprie leggi agli insegnamenti e alla dottrina della Chiesa. Ma allora lo Stato, aggiunge l'a., avrà rinunciato e abdicato alla propria sovranità. Ed allora soltanto sarà Stato cattolico.

L'a. sostiene inoltre la tesi che il Concordato sia la negazione più aperta del principio confessionale e cattolico dello Stato. Se questo infatti fosse realmente cattolico e confessionale, verrebbe meno la necessità di un Con-

cordato, in quanto la Chiesa in uno Stato ecclesiasticamente ordinato troverebbe più ampie e sicure garanzie per la estrinsecazione integrale della propria attività.

— Da un punto di vista non giuridico e politico ma filosofico, tratta il Dott. V. Malacchini dei rapporti recentemente creatisi in Italia tra Stato e Chiesa (*Dopo un concordato e dopo un Congresso*; Roma, Tip. del «Finanziere», 1930, pp. 39, L. 3). Lo Stato è eticità, dice il Dott. Malacchini, nel senso di sintesi di tutti i buoni elementi della moralità sociale e civile odierna, massime il rispetto nella teorica e nella pratica di tutte le convinzioni morali e religiose. È per questo che lo Stato accoglie sotto la sua protezione la libera manifestazione del culto. Avendo una eticità, lo Stato è la missione di istruire e di educare e di promuovere la più ampia visione del mondo e della vita, ossia la maggior dignità del cittadino.

— Il *Manuale di Storia ecclesiastica* del Dott. Guido Pagnini (Vol. I: Propedeutica storica; vol. 2: Epoca Antica; Milano, Vallardi, 1928, L. 12 e L. 18) è avuto l'intenzione di colmare una lacuna nella cultura religiosa italiana, ma non può dirsi di esservi riuscito. Anzitutto nuoce la palese intenzione apologetica. La storia dev'esser trattata, per quanto possibile, con grande obiettività. Nuoce anche la sproporzione in questi due volumi tra storia e propedeutica, quest'ultima essendo piuttosto di pertinenza filosofica avrebbe potuto esser trattata, così per esteso, in altra sede. L'a. forse è voluto raccogliere nella sua opera quanto si richiede ai programmi scolastici dei seminari ai quali è destinata questa pubblicazione, e nei quali sarebbe desiderabile, aggiungiamo, un aggiornamento rispetto alla cultura storica e filosofica, cominciando dal non ripetere certe opinioni antiquate, quali ad es. che prima del Cristianesimo la cultura pagana brancolava nella tenebra, e simili.

— Non lo avrebbe certo detto San Tommaso d'Aquino, così attento studioso di Aristotele, e alla di cui *Summa Theologiae* è scritto una buona Introduzione Martino Grabmann, dell'Università di Monaco. Questa Introduzione appare ora tradotta in italiano dal Dott. Giacomo di Fabio (Milano, «Vita e Pensiero», 1930, L. 8). M. Grabmann, uno specialista di studi tomistici e scolastici, fa un quadro ben chiaro e accessibile alle comuni intelligenze tanto dell'origine e del posto che il capo-lavoro di San Tommaso occupa in questa specie di produzione letteraria, quanto dello spirito e della forma della *Somma Theologica*.

Molto utile il capitolo terzo che dà alcune norme per la utilizzazione della *Somma*, e il quarto che espone la struttura di quest'opera così fondamentale per la teologia cattolica.

— *Christus* è il titolo di una recente opera del sac. Ernesto Vercesi (Milano, U. Hoepli, 1930, pp. 269, riccamente illustrato, L. 15) che si propone di dimostrare l'identità del Cristo della storia con quello della fede. L'a., da cattolico romano, non può averne alcun dubbio, e quindi relativamente facile gli riesce eliminare le lievi difficoltà che egli stesso si pone. L'argomento invece investe tutta la cristologia, la storia dei dogmi, la critica biblica moderna. Cómputo arduo al quale l'a. non sembra sufficientemente preparato. Non basta accumulare parole di disprezzo contro razionalisti e modernisti (le bestie nere dell'apologetica cattolica) per smontarne le argomentazioni. Questi temi o vanno trattati seriamente o val meglio tacerne. Citare i nomi di Baur, Harnack, Eucken, Janet, Monod e poi Tyrrell, Loisy, Newman (con qualche errore nella trascrizione) come Harnack, Neumann non basta. Il problema storico-religioso, del mito di Cristo non è nemmeno accennato. Al contrario vi sono asserzioni senza senso, come quella che senza la Rivelazione non potremmo spiegare il problema del male (p. 36),

o l'altra che la concezione ottimistica consiglia di bere nel calice delle vòluttà (p. 38). Altra divagazione inutile è quella sul pancristianesimo, dove si biasima, con argomento preso di contrari, che qui tutto diviene quantità e la qualità non conta.

In conclusione questo volume, edito con eleganza, arricchito da belle illustrazioni, se giova a far conoscere il punto di vista dell'ortodossia cattolica, non porta alcun contributo alla cultura religiosa indipendente.

— *Il Pirke Aboth*, trattato ebraico comunemente detto *Sentenze dei Padri*, è stato ora tradotto in inglese ed illustrato da un valente specialista di studi ebraici, noto ai nostri lettori: **R. Travers Herford** (New York, The Jewish Institute of Religion Press, 1925, pp. 125). Lo scopo che si propone l'autore di questa nuova e integrale traduzione inglese è di dare un'idea del fariseismo più aderente alla realtà di quella che non appaia a molti studiosi del *Nuovo Testamento*. La traduzione è arricchita da una utilissima introduzione, da commenti, da una tavola cronologica e da indici.

— Le quattordici leggende che **Annina Volonterio** raccoglie sotto il titolo: *Gesù tra i Pastori* (Pavia, Agli Artigianelli, 1930, pp. 171, L. 7) sono indubbiamente di lettura piacevole per i ragazzi ai quali il volume è dedicato. Stile semplice, ricco di immagini e di aneddoti adatti a svegliare e coltivare delicatezza di sentimenti. Una riserva però dobbiamo fare circa il metodo di mescolare storia e leggenda, racconto evangelico e racconto fantastico; non essendo al caso i ragazzi di poter discernere ciò che è un fondamento biblico da ciò che non lo è, e se devono accettare il tutto come storico o semplicemente leggendario.

— I rapporti sempre più stretti che si avvertono tra agiografia, iconografia e folklorismo hanno indotto un monaco studioso ed erudito come il Padre **Beda Kleinschmidt** a scrivere una bella monografia, riccamente illustrata su Sant'Anna e il suo culto, nella storia, nell'arte e nel folklore. (*Die Heilige Anna*, mit 20 Tafeln und 339 Textbildern, Düsseldorf, Verlag von L. Schwann, 1930). In una prefazione, il Prof. Georg Scheiber tratta dello stato attuale degli studi folkloristici. L'opera condotta con grande diligenza è utilizzato numerosi documenti inediti, fra i quali quelli della biblioteca Laurenziana di Firenze, di Monte Cassino, la Vaticana, la Casanatense, la Barberini, la Vallicella oltre a molti altri nelle biblioteche straniere. L'opera è divisa in tre parti; si occupa nella prima dell'origine del culto di Sant'Anna sino al XX secolo; tratta la seconda parte del suo maggior fiorire, e nella terza dell'ultimo periodo sino ai nostri giorni. Un grande numero di tradizioni popolari e di illustrazioni del suo culto e della liturgia rendono quest'opera assai pregevole. L'editore è saputo farne una pubblicazione artistica e direi di lusso.

— Una monografia su la vita e le opere di **Joseph, E. Carpenter**, pubblicata da **C. H. Herford** (Oxford, Clarendon Press, 1929) era attesa da coloro che negli ultimi anni della sua feconda vita, ne hanno come noi seguita la nobile attività, rimanendo per mezzo del nostro periodico — che egli leggeva attentamente — a lui legati nel medesimo intento scientifico e spirituale. Come risulta anche da questa bella monografia, J. E. Carpenter non eliminava dai suoi studi storici e filologici su le religioni comparate, su la Bibbia, sul Cristianesimo, sul Buddismo ecc. il calore del suo sentimento religioso. La religione pari all'arte domanda, per esser compresa, un'anima che non sia sorda a quella spiritualità che le dà origine ed alimento. I suoi lavori, fra grandi e piccoli, superano il centinaio. Ma non è la quantità, sibbene la esattezza scientifica, la scrupolosità coscenziosa, la serenità del giudizio e soprattutto il calore della sua profonda e viva spiritualità ciò che fa

dell'opera di Carpenter una fonte di schietta religiosità. Insieme al saggio biografico di C. H. Herford appaiono in questo volume un ricordo di J. H. Weatherall, quando era studente a Oxford, un saggio di A. S. Peake su l'opera teologica ed esegetica di Carpenter e un terzo di L. R. Farnell sui suoi studi di religioni comparate, sul pali e le religioni indiane.

— Il testo greco d'Ippolito di Roma, scoperto nel 1842 e pubblicato nel 1851, era stato tradotto sin ora in latino. Ambrogio Donini ci à dato, or sono cinque anni, un'ottima monografia su Ippolito, ma ecco ora una traduzione francese, dovuta ad A. Sionville dei *Philosophumena ou Réfutation de toutes les Hérésies* (Paris, Les éditions Rieder, 1928, in due vol. di complessive pagg. 465, fr. 40). La preoccupazione di questo dottore della Chiesa romana era di scoprire alla base di ogni dottrina eretica una fonte filosofica greca. E siccome la filosofia dominante al suo tempo era lo gnosticismo, è soprattutto in esso che trova le radici di ogni eresia. Egli à così occasione di delineare una storia dello gnosticismo. Quando Ippolito divenne vescovo scismatico impegnò una lotta contro Callisto, suo fortunato rivale, ed è di questa lotta che Ippolito discorre nel cap. IX dei *Philosophumena*, capitolo che ci permette di penetrare nella vita interiore della Chiesa romana al principio del III secolo. Egli ci fornisce la chiave del famoso trattato di Tertulliano *Su la Pudicizia*, dandoci la ragione della trasformazione radicale che ebbe luogo allora nel concetto di Chiesa, considerata prima come società di santi, ed ora semplicemente come società di aspiranti alla santità. Ippolito rimane per l'antica concezione, Callisto per la nuova. Una lunga prefazione e molte note illustrano la portata dei *Philosophumena*, le polemiche di Ippolito di Roma, e i punti più difficili a comprendere.

— Un documento di capitale importanza per lumeggiare il passaggio dal Giudaismo al Cristianesimo è l'*Apocalisse*. Il Dott. P. L. Couchoud ne dà una nuova traduzione con introduzione e note (*L'Apocalypse*; Paris, Les éditions Rieder 1930, pp. 223, fr. 15), mettendone in rilievo il valore per la conoscenza delle origini del Cristianesimo. Egli non esita ad affermare che l'*Apocalisse* tiene il segreto delle origini del Cristianesimo. Qui Gesù non viene crocifisso, nè à una vita terrena, ma è un agnello sul trono di Jahve fra i cherubini e gli esseri celesti. Il Dott. Couchoud delinea rapidamente lo stato delle religioni pagane nel bacino mediterraneo al sorgere del Cristianesimo nella cui rete viene questi ad inserirsi, riuscendo rapidamente a vincerle, assorbendone quanto poteva riuscirgli vitale. Ma il Giudaismo rimane il padre del Cristianesimo, e questi il suo ramo greco, il suo succedaneo imperiale, la sua forma misterica. La grave religione d'Israele, dice il Dott. Couchoud, tirò dal suo fondo una figura semi-divina, il figlio dell'uomo, che diviene il dio morto e risuscitato, il redentore universale, Gesù.

L'*Apocalisse* ci fa assistere a questo cambiamento memorabile. Da una parte essa è ancora giudaica, dall'altra cristiana. Mentre ripete esagerando i sogni nazionalisti d'Israele, traccia le prime incerte linee del mistero cristiano. Nella introduzione e nei due capitoli sul poema e sul suo autore e nelle note il Dott. Couchoud mette in rilievo questo punto di vista che a noi sembra esatto. Viene poi a porsi la domanda, in altri suoi precedenti scritti formulata: è Gesù un personaggio storico elevato sino alla sfera divina, o è al contrario un dio morto e risuscitato, rimanendo la sua leggenda umana del tutto secondaria? L'*Apocalisse* porterebbe ad accettare questa seconda alternativa.

— In una forma più radicale, negatrice dell'esistenza storica di Gesù il Prof. A. Drews continua a pubblicare volumi su volumi, densi di erudizione e assai interessanti per la storia delle origini del Cristianesimo. Ce ne sia-

mo occupati altre volte. Ecco ora un nuovo volume sul mito di Maria (*Die Marienmythe*; Jena, Diederichs, 1928, pp. 190, M. 5) che dovrebbe integrare quello sul mito di Cristo. Come quest'ultimo, anche Maria, sarebbe nient'altro che un mito. Si capisce che se il Gesù dei Vangeli non è mai esistito, anche la madre sua avrebbe potuto avere la medesima sorte. Drews rintraccia sagacemente nella antica visione religiosa il mito della Madre e precisamente nella vista del cielo stellato. Nella seconda parte del suo volume, Drews segue lo sviluppo del mito di Maria come madre dolorosa nel *Nuovo Testamento*, mentre in un'appendice tratta della concezione immacolata e delle lotte che la Chiesa ha dovuto impegnare prima di far accettare questo dogma. Questo volume non vuole essere semplicemente un contributo alla storia delle origini del Cristianesimo rintracciate nel pensiero mitico-gnostico, ma intende anche svegliare interesse religioso. Apprezzando le ricerche sul mito di Cristo e su quello di Maria, noi abbiamo avuto occasione altrove di esporre il nostro punto di vista metodologico, riferentesi alla debolezza delle argomentazioni per dimostrare la inesistenza storica di Gesù (1).

— Nella *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*, lo studio sul politeismo e feticismo che ci presenta M. Briault (Paris, Bloud e Gay, 1929, pp. 194, fr. 12) si estende sopra un campo vastissimo. E' una sintesi che abbraccia quasi tutte le religioni, meno il Giudaismo, il Cristianesimo e l'Islamismo, ma delle sintesi a i pregi e i difetti. Già il titolo indica una classificazione delle religioni che non si può senz'altro accettare. Il sunto delle credenze, dei culti e della morale delle cosiddette religioni politeistiche riesce arido e slegato, se non vien posto in seno allo sviluppo storico delle singole civiltà, se staccato dal fondo unico in cui sorgono le religioni. Così p. es. non si vede la ragione onde le religioni feticistiche, che dovrebbero rappresentare uno stadio primordiale dello sviluppo, debbono seguire e non precedere alle politeistiche. Ma sorpassando alle questioni di metodo il libro di Briault è una buona fonte di notizie, per coloro che s'iniziano a questi studi.

— Il volume che J. Dedieu ha intitolato *Instabilité du Protestantisme* (Paris, Blond et Gay, 1928, pp. 195, fr. 10) è una breve storia della Riforma, dalle origini ai nostri giorni, allo scopo di determinare ciò ch'è oggi il protestantesimo, almeno nei due rami principali del Luteranesimo e del Calvinismo. L'a. tende a dimostrare insostenibile la tesi di una vitalità protestante in contrasto col formalismo cattolico, non essendo determinata la sua variabilità dallo sviluppo interno e armonioso di alcuni principii, ma dalla loro instabilità, perchè abbandonati al capriccio delle circostanze esteriori. Alla questione perciò se nella storia del protestantesimo domini l'evoluzione o la instabilità, l'a. risponde affermativamente per quest'ultima. Secondo noi l'alternativa non cade tra evoluzione o instabilità, ma tra impulso di liberazione e di conservazione, tra religione profetica e sacerdotale; ossia tra due atteggiamenti originari ed inseparabili nella storia religiosa.

(1) Cogliamo l'occasione per comunicare la dichiarazione che il Prof. Pioli ci invia in seguito alla nota redazionale del Numero 56 dello scorso dicembre, nella quale chiarisce che, scrivendo egli del volume di Reylands, circa l'inesistenza storica di Gesù, non abbia inteso difendere questa tesi, ma semplicemente portare a conoscenza dei nostri lettori i nuovi contributi al problema della storicità di Gesù, senza pronunciarsi in proposito.

M. PUGLISI - *Direttore responsabile*

Città di Castello - Tipografia « Unione Arti Grafiche ».

Sono vendibili per mezzo dell'Amministrazione della Rivista «IL PROGRESSO RELIGIOSO» le opere seguenti. Le richieste però devono essere accompagnate dal relativo importo e dalle spese postali.

ALESSANDRO CHIAPPELLI: Il Messaggio spirituale di Dante
al tempo nostro L. 5,00

MARIO PUGLISI: Il Pensiero religioso e sociale di W. E.
Channing » 2,00
— Gesù e il Mito di Cristo (Saggio di critica metodologica) » 10,00
— La Teologia d'Aristotele » 2,00
— Le Fonti religiose del Problema del male. » 4,00
— Di alcune recenti pubblicazioni su la Storia del Cristianesimo » 2,00
— Il Problema morale nelle religioni primitive » 2,00
— Realtà e Idealità religiosa » 2,00
— Misteri pagani e Mistero cristiano » 3,50
— Il Problema del Dolore. Linee di una nuova Teodicea » 3,50
— Franz Brentano. Notizie e ricordi (con ritratto). . . » 2,00
— Ciò che ci unisce » 2,00
— Orientamenti nell'odierno Travaglio spirituale . . . » 2,00
— Ortodossia e Rivoluzione russa » 2,00
— Le Fasi progressive nella storia delle religioni. . . » 2,00
— Il Valore religioso della Vita » 2,00
— Il Problema gnoseologico nella Storiografia religiosa. » 2,00
— Raffaele Lambruschini e le Idee religiose nella Toscana del suo tempo » 3,00
— Orientamenti e Problemi della Cultura religiosa contemporanea » 3,50
— Fra Chiese e Cenacoli. » 3,00
— La Preghiera » 28,00

BROOKE HERFORD: Gli Unitari e la loro Storia . . . » 1,00

MINOT J. SAVAGE: Il Dio che adoriamo » 1,00

G. BONNET MAURY: Bernardino Ochino » 1,00

C. W. WENDTE: Fausto e Lelio Socino » 1,00

— La vera base dell'unità religiosa. » 1,00

DIVERSI AUTORI: La coscienza religiosa in Italia alla vigilia
della grande guerra » 2,00

G. MARTINEAU: Dio nella natura » 1,00

F. DE SARLO: Filosofia e Religione » 4,00

— L'Aspetto evolutivo della Realtà » 4,00

C. BONAVIA: I Servi » 5,00

UGO DELLA SETA: Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini » 1,00

RAFFAELE OTTOLENGHI: I Farisei antichi e moderni. . .	L. 10,00
J. E. CARPENTER: Il posto del Cristianesimo fra le Religioni . .	2,00
S. MINOCCHI: Il Panteon - Origini del Cristianesimo . .	23,00
S. MINOCCHI: Il Ripudio di Astarte e le Origini del Teismo profetico	2,00
S. MINOCCHI: La Religione come Scienza storica . .	5,00
P. G.: Il Movimento unionista anglicano-ortodosso negli Stati Uniti	2,00
B. JASINK: Introduzione alla Storia del Buddhismo. . .	2,00
— La Preghiera nel Buddhismo primitivo	3,00
— Il Messaggio del Buddha	2,00
— Il Risveglio del Buddhismo in Occidente	2,00
— Introduzione allo studio della Preghiera nel Buddhismo primitivo	2,00
— L'Immortalità dell'anima nell'India antica	4,00
— Bhagavadgita	5,00
— Il Subcosciente e i Fatti mistici.	2,00
R. ASSAGGIOLI: Verso una nuova Mistica	2,00
A. LINACHER: Il pensiero religioso di Cavour	2,00
A. RENDA: Presupposti intellettualistici del Problema della Immanenza e della Trascendenza	2,00
G. FURLANI: Sulla Preghiera musulmana	2,00
N. MOSCARDELLI: Arte e Religione	2,00
V. VEZZANI: Lineamenti di una moderna Mistica. . . .	2,00
— Il nostro posto nella Vita	2,00
F. A. FERRARI: La Simpatia universale e l'Anima del mondo al sorgere del Cristianesimo	2,00
— Nuovi orizzonti teistici	3,00
— La Sapienza, Ipostasi divina	2,00
G. SEMPRINI: Le Idee politiche di Leon Battista Alberti .	2,00
A. BERTOLINO: Lo Spiritualismo di F. Delpino	3,00
A. NEPPI MODONA: L'etrusca Disciplina	4,00
FRANZ BRENTANO: La Rivelazione soprannaturale ed il Dovere di crederla	4,00
J. EVOLA: Superamento del Romanticismo	3,00
RUDOLF OTTO: Mistica orientale e Mistica occidentale . .	3,00
CARTO FORMICHI: Perchè la Bhagavadgītā è diventata il vangelo dell'India	2,00
ERCOLE QUADRELLI: I « Fedeli d'Amore »	2,00

IL PROGRESSO RELIGIOSO

SOMMARIO:

Remo Fedi: L'Ordine morale nell'Idealismo teistico di Josiah Royce.

Pietro Ubaldi: Il problema dell'aldilà nel «Faust» di Goethe.

Vita e Cultura Religiosa: Associazione per il Progresso Morale e Religioso — E. Servadio, *Grandezza e decadenza dell'ipnotismo* — Reniero Nicolai, *La missione della Poesia* — Adriano Tilgher, *Il Processo alla Macchina* — J. Evola, *Il Volto spirituale della nuova Germania* — Lucio D'Acquara, *Il «Gog» di Papini e l'Arte nuova* — Mario Saint-Cyr, *La Musicalità religiosa dei Negri* — *Educazione religiosa nelle nazioni orientali ortodosse* — *La Russia dei Sovieti e la Religione* — *L'Ufficio Internazionale del Lavoro e le Chiese* — *Premio Nobel per la Pace* — *Consiglio Ecumenico del Cristianesimo pratico* — *Amicizia internazionale per mezzo delle Chiese.*

I Libri: Studi sul Misticismo — L'Irrazionale nell'Esperienza religiosa — Il Gog di Papini — Titanismo e Tradizione ermetica.

Le Riviste: L'Essenza della Religione — La Religione quale esperienza di Valori — Un viandante attraverso i mondi — Qualche Sentore del Destino dell'Anima.

Notizie Bibliografiche: Kurt Böhme, *La Crisi della Chiesa di Stato in Inghilterra* — A. Titius, *Natura e Dio* — J. Lepsius, *La Sorte del Popolo armeno* — «Orient e Occidente» — O. Gmelin, *Emigrazione dei Popoli* — A. Delplanque, *La Pensée de Fénelon* — M. Alanic, *Santa Radegonda* — R. Plus, *L'Eucarestia* — G. M. Calvaruso, *Dizionario del gergo palermitano* — O. Rank, *La Credenza nelle anime e la psicologia* — R. Otto, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* — H. Balez, K. Beth, W. Christian, ecc., *Manuale di Storia delle Religioni* — «Manuale delle Chiese» — R. Puccio-Posse, *Oro e Ombra.*

Redazione e Amministrazione:

ROMA (110) - Via Emanuele Gianturco, 4 - Tel. 21.147

«IL PROGRESSO RELIGIOSO» con sincero rispetto per ogni confessione, vuol tenere informati i suoi lettori della vita e del pensiero religioso contemporaneo in Italia ed all'estero.

Non campo di vane dispute vuol essere «IL PROGRESSO RELIGIOSO», nè di sterili ricerche che anatomizzino tradizioni ed esasperino dubbi, ma libera palestra, educatrice di energie etico-religiose, campo di fecondo lavoro dove fioriscano sentimenti di umanità, dove maturi un'austera disciplina che conferisca alla elevazione della cultura nazionale ed alla visione dello scopo e del valore spirituale della vita.

ABBONAMENTO ANNUO

Per l'Italia.	L. 18,00
Per l'Estero	» 30,00
Un numero separato	» 4,00

IMPORTANTE PER I NOSTRI ABBONATI

Allo scopo di favorire la cultura religiosa in Italia le Case editrici Fratelli Bocca di Torino, «Il Solco» di Città di Castello, Franco Campitelli di Foligno accordano ai nostri abbonati uno sconto del 25%. La Casa Editrice Vallecchi di Firenze accorda il 20% su le opere di sua edizione. Gli abbonati si rivolgano direttamente agli editori, riferendosi al nostro periodico.

I nostri abbonati potranno avere per sole L. 15 (estero L. 20) L'ITALIA CHE SCRIVE, *Rassegna per coloro che leggono*, *Supplemento mensile a tutti i periodici*, il più vivace e il più diffuso periodico bibliografico italiano, che quest'anno sarà anche dato in omaggio alla più scelta clientela di quasi tutte le Case Editrici e di molte fra le maggiori Librerie Italiane.

Potranno avere tutte quante le edizioni di A. F. Formiggini con lo sconto del 10%, franche di porto dovunque. L'Editore ne invierà il catalogo a richiesta.

Inoltre potranno avere, al prezzo eccezionale di prenotazione (L. 100), il primo volume della grandiosa ENCICLOPEDIA DELLE ENCICLOPEDIA: *Economia domestica - Turismo - Sport - Giochi e passatempi*, con rilegatura da amatore, che è messo in commercio a L. 125.

Rivolgersi ad A. F. Formiggini Editore in Roma (Palazzo Doria - Vicolo Doria 6-A) allegando la fascetta del nostro periodico.

Siamo anche in grado di offrire la collezione dei «Maestri della Vita Spirituale» edita da Zanichelli in 8 volumi di 2000 pagine (valore L. 90) per sole L. 20.

Chi nel rinnovare l'abbonamento aggiungerà il tenue importo di L. 20 riceverà senza ulteriore spesa l'intera serie.

L'ordinazione può esser fatta anche direttamente all'avv. CESARE GAY — Piazza Indipendenza 1 - ROMA (c/ c/ postale 1-7047) dietro l'invio di L. 20 e l'indicazione della n/ rivista.

IL PROGRESSO RELIGIOSO

RIVISTA BIMESTRALE DEL MOVIMENTO CONTEMPORANEO

DIRETTA DA MARIO PUGLISI

L'Ordine morale nell'Idealismo etico di Josiah Royce

Dalla parte teoretica dell'idealismo royciano — dell'estrema destra hegeliana — ma che, secondo i neohegeliani di sinistra, di hegeliano non conserva che il nome — scaturisce vivo e fresco il materiale più adatto per la costruzione d'un edificio morale corrispondente ai nostri sentimenti migliori e alle nostre aspirazioni spirituali. È noto che la morale è il fine che corona l'opera d'ogni appassionata ricerca della verità.

Come scrisse magnificamente Carlo du Prel, « il fondare la morale è certamente il più difficile, ma anche il vero compito della filosofia, poichè l'uomo è la più alta manifestazione della natura, e la morale è la sua funzione più elevata. La vera pietra di paragone dei sistemi filosofici è la loro attitudine ad offrire una base per la morale (1).

Vediamo in che cosa si concreti l'ordine morale del Royce quale corollario della sue grandiosa visione metafisico-idealistica e, in ispecial modo, di quella ch'egli chiama « quarta concezione dell'essere ». Premettiamo che quando si tratta d'idealismo nasce generalmente il sospetto, alimentato dalle ortodossie religiose in genere, di una tendenza spiccata verso il panteismo, verso l'annegamento dell'individuo nel tutto. Com'è possibile postulare un ordine morale se la personalità, l'« io » dei diversi individui, dovrà infine scomparire, essere ingoiato dall'essere universale? E quale significato possono avere, in tal caso, il dovere, l'azione, la libertà? Nel pensiero del Royce, le considerazioni vertenti sull'individuo rispetto al tutto, sui rapporti tra Dio e l'uomo, tra l'infinito e il finito, occupano un posto importantissimo. Egli dice all'individuo: non « da Dio » sarai assorbito, ma « in Dio », come tu possiedi, così possederai sempre la tua individualità. In questa dottrina è possibile scorgere che cosa veramente rappresenti l'uomo, l'essere individuale nell'ordine cosmico: « un incidente o tutt'al più un episodio nel processo d'evoluzione che abbraccia il mondo » (2).

(1) DU PREL, *L'Enigma umano*, trad. italiana, Milano, 1894, pag. 181-182.

(2) J. ROYCE, *Il Mondo e l'Individuo*, Laterza, Bari, Parte II, Vol. II, pag. 199.

Per comprender bene la dottrina morale del Royce, è necessario essersi prima formati un concetto, il più possibile preciso, del significato ch'egli attribuisce all'essere reale. Per il filosofo americano, « essere » vuol dire « raggiungere uno scopo ». Non bisogna mai perder di vista questo che si può chiamare il motivo principale del suo pensiero: tutti gl'individui incorporano un fine, ed è questa una legge alla quale nessun essere sfugge. Trattando specificamente delle attinenze tra l'« io » individuale e l'« io » assoluto, egli finge di trovarsi di fronte ad un oppositore che attacchi la concezione morale col muoverle l'appunto d'intralcciare la libertà umana. Direbbe adunque quest'oppositore che se veramente si vuol sostenere plausibilmente l'esistenza di un ordine morale, non basta — come fa il Royce — riconoscere l'esistenza, oltre che del tutto, anche degli « io » individuali: bisogna che questi individui coscienti esistano in guisa di potere agire di loro libera iniziativa, mediante la libera volontà. L'« io universale » del Royce comporta necessariamente il determinismo, poichè se l'ordine cosmico è già tutto adempiuto e l'esperienza dell'individuo cosciente non rappresenta che un momento dell'esperienza totale nel seno dell'« io universale », farà totalmente difetto l'azione libera, inquantochè questa, o è produzione di qualche cosa che prima non esisteva, oppure non è nulla. Insomma se esiste preordinazione di eventi, come sembrerebbe effettivamente esistere nell'idealismo royciano, manca del tutto l'elemento etico propriamente detto.

La perfezione, sotto l'aspetto morale, è un semplice modo di dire, poichè si assume con significato etico (di qualche cosa che progredisce, ch'è in via di compimento) un ordine d'idee o di fatti che à scopo solo se riguardato sotto il punto di vista metafisico (di qualche cosa che è già compiuto). Eticamente — potrebbe continuare l'oppositore del Royce — non è possibile che l'azione del finito individuale in vista del « raggiungimento » prossimo o lontano della perfezione, mentre se si assume come conseguito il fine morale supremo, si dovrebbe logicamente rinunciare a ciò che costituisce il fattore principale dell'ordine etico: il progresso. Dunque avvi propriamente, in senso morale, « perfettibilità » e non « perfezione » la quale va considerata soltanto con significato metafisico. La prima è dinamica, la seconda è statica. L'ordine morale non può non svolgersi tutto nell'ambito del « dover essere » anzichè dell'« essere ». Ma se la morale è una derivazione diretta della metafisica, allorquando si riconosca come valida una morale non rispondente al nostro profondo senso etico, ciò significherà che la morale stessa trae la sua origine da una metafisica poca sana. Allora — dirà l'oppositore della dottrina del Royce — se così stanno le cose, tutto il sistema royciano è spacciato. Diamo dunque la parola all'oppositore stesso: « L'agente individuale sa ad ogni istante che ciò ch'egli realmente vuole è identico con la volontà assoluta (in ciò s'inpernia

infatti tutto il pensiero filosofico del Royce). Egli sa di non poter nè produrre ciò che non dev'essere, nè creare col suo atto un bene di cui ci sia bisogno che debba essere, e che, senza la sua cooperazione, non possa mai giungere ad essere. Giacchè la sua azione, come insegna la nostra teoria, non è mai altro che uno degli incidenti del processo, mediante cui l'Assoluto raggiunge la perfezione eterna. Perciò l'agente individuale non riscontra che il mondo abbia bisogno di lui per diventare migliore, tranne nel solo senso che, secondo voi, il mondo è certo d'avere una delle sue incidentali perfezioni finite concretate in ciò che l'individuo agente fa. Quindi il vostro cosiddetto agente morale, non può peccare, nè errare, nè essere, in qualsiasi momento del tempo, da meno di quel che dovrebbe » (1). Determinismo dunque, sia pure spiritualistico quanto si voglia, ma sempre tale in quanto con questa teoria si viene ad escludere la libertà, la potenza nei singoli individui di creare qualche cosa di nuovo, o di disporre alcunchè in maniera diversa da ciò che è: di dare inizio — come direbbe Kant — ad una serie di fenomeni. Perciò l'idealismo ottimistico royciano non potrebbe non essere intimamente incapace di conferire alla vita un significato morale vero e profondo, se la moralità s'identifica col « dovere » ed è al di fuori della staticità dell'essere.

Che cosa risponde il Royce al suo oppositore, e come giustifica egli la sua concezione? Come può egli fare sgorgare una dottrina di contenuto morale da una visione metafisica che sembra escludere la condizione prima d'ogni moralità, cioè il dovere? Il filosofo americano, per iniziare la sua confutazione del punto di vista avversario, incomincia col premettere che il dovere, il quale, come ripetiamo, è la base della moralità, è una categoria di applicazione temporale. Esso è insomma inseparabile dalla successione. Ora il Royce tiene a far notare che nella sua teoria metafisica, la successione è al suo posto perfettamente determinabile. Soltanto che occorre tener conto della differenza tra l'aspetto umano e quello divino del mondo, nel senso che il primo considera come un « totum simul » solo una serie di eventi successivi, mentre il divino comprende tutti gli avvenimenti possibili. In questa totale comprensione di eventi, ogni essere individuale è in facoltà di effettuare ciò che dev'essere, ma ciascun individuo — osserva il Royce — non può fare a meno di ricercare l'Assoluto. Anche l'« io » più malvagio non è la possibilità di agire altrimenti. Il dovere si esprime nell'obbedienza, da parte delle singole entità, alla legge dell'Assoluto, ma è nella volontà di questi enti medesimi di non obbedire a tale legge, di cercare di asservire il mondo — nei limiti delle proprie energie — al beneficio di sè, anzichè asservire sè al tutto. È qui che

(1) J. ROYCE, *Op. cit.*, Parte II, Vol. II, pag. 129.

entra in giuoco un fattore assai importante per l'assunto che c'interessa: l'attenzione. Il principio di ogni vita finita, il carattere fondamentale dell'atto volontario, è l'attenzione che, per il Royce come per il James, equivale alla scelta d'una cosa anzichè di un'altra. Perciò all'obbiezione che al Royce potrebbe esser mossa, non potere cioè il conflitto tra il dovere e l'atteggiamento dell'«io» dipendere che da ignoranza, il Royce risponde: Ogni atto individuale è, sempre e in ogni caso, conoscenza e scelta, in quanto la conoscenza sia inseparabile dal perseguimento d'uno scopo. Allorchè nasce un'idea nella mente, essa è accompagnata necessariamente da volontà ed è principio dell'azione, poichè è indirizzata verso un fine. Ma affinchè da principio di azione diventi azione compiuta, in un senso anzichè in un altro, occorre qualche cosa, e questa è l'attenzione che può essere indirizzata al conseguimento del bene universale (rivolta a Dio), o indirizzata invece al beneficio proprio. Spetta all'individuo di mettersi sul sentiero buono oppure sulla strada cattiva, e ciò col prestare la propria attenzione all'universale anzichè al particolare. Se l'attenzione dell'individuo è da questi coscientemente fermata sopra l'idea del dovere, sempre presente alla coscienza finita dell'uomo, allora avvi attuazione di moralità; se l'individuo non vi si sofferma, allora avviene il contrario. Ma, in ogni caso, esiste nell'individuo libertà d'arrestarsi, d'attendere o di dimenticare. « La sola possibile azione morale libera consiste in una libertà che sta in relazione con l'atto presente di fissare l'attenzione sulle idee del dovere che sono già presenti. Peccare significa voler coscientemente dimenticare, mediante un restringimento del campo dell'attenzione, un dovere che si riconosce già. Perchè mentre io non posso evitare di agire in conformità col dovere, finchè lo conosco chiaramente, posso mediante la disattenzione volontaria, volerlo liberamente dimenticare » (1).

Per quanto riguarda la staticità del tutto, staticità che sembra essere una conseguenza necessaria della concezione teistico-idealistica del Royce (se tutto è statico e immutabile, l'individuo deve trovarsi nell'impossibilità di cambiare questo mondo che « ab aeterno » è perfetto), il Royce fa osservare giustamente che questo ragionamento vale soltanto quando si riguarda la cosa da un punto di vista eterno, infinito e non temporale e contingente. Non potendo l'insieme, sotto l'aspetto metafisico, essere soggetto a cambiamenti, poichè se non fosse statico non sarebbe perfetto; d'altro canto ad ogni istante del tempo, dal punto di vista dell'individuo finito, « accade qualche cosa di nuovo, di decisivo, d'individuale o, nella sua misura, di libero, il

(1) J. ROYCE, *Op. cit.*, Parte II, Vol. II, p. 147.

quale conduce a nuovi risultati che si devono alle scelte degli agenti morali finiti » (1).

Ma c'è anche la famosa questione della prescienza divina con la quale dobbiamo fare i conti. Questa, che nella filosofia e teologia cristiana sembra suonare irremissibile condanna per la teoria della libertà umana, da qualsiasi lato la si riguardi, non preoccupa affatto il Royce, che la dichiara insussistente. Secondo lui, non è ammissibile la prescienza, poichè chi ne riconosce la validità fa la consueta confusione tra il tempo e l'eternità. Temporalmente Dio non preconosce nulla in quanto è espresso in noi, essere finiti. La prescienza nel tempo è possibile soltanto di ciò ch'è predeterminato, non di ciò ch'è libero. Se l'Assoluto possiede una conoscenza perfetta, in un solo sguardo, della totalità dell'ordine temporale, presente e futuro — e in questa totalità sono naturalmente comprese anche le azioni libere delle individualità finite — ciò non significa altro che l'Assoluto conosce detti atti « a guisa di accordi in una successione musicale » (2).

*
* *

Problema di essenziale importanza in materia etica, e che à occupato la mente di tanti pensatori, è senza dubbio quello del male. Che nel nostro mondo esista il « male » è verità non controversa (non parliamo di distinzioni scolastiche tra male fisico e male morale) da qualunque aspetto si riguardi e qualsiasi significato ad esso si dia. Ma anche qui, per mantenerci entro le premesse dell'idealismo teistico royciano, bisogna considerare il problema dal doppio punto di vista, e temporale ed eterno. L'Assoluto è perfetto, e ciò ch'è perfetto è anche buono. Sotto l'aspetto dell'Assoluto, non potrebbe esservi nè evoluzione nè involuzione; esso non potrebbe essere migliore o peggiore di quel che è. Da questo, però, non possiamo nè dobbiamo dedurre che il tutto perfetto esiga, per necessità della sua perfezione, che gli elementi facenti parte del di lui essere, siano tutti moralmente buoni. Se, secondo il principio del filosofo americano, l'essere è inseparabile dall'operare, ossia dal realizzare un fine, diremo che il fine realizzato dall'Assoluto è perfettamente buono, ma per questo non è necessario che tutti gli elementi dell'Assoluto stesso posseggano una stessa misura di eticità. Le attività di questi diversi elementi s'integrano vicendevolmente o, per dir la cosa in altri termini, l'azione cattiva (immorale) degli uni, viene integrata dall'azione buona (morale) degli altri; anzi, come avviene e come l'esperienza insegna, il male, a cui si accompagna quasi sempre il dolore, riesce infine un fattore di perfezionamento spirituale.

Il problema del bene e del male riceve tutto il suo più ampio

(1) J. ROYCE, *Op. cit.*, p. 157.

(2) J. ROYCE, *Op. cit.*, Parte II, Vol. II, p. 162.

significato dalla questione del finito e dell'infinito. Il finito considerato come tale, è sempre « male », inquantochè non possiede un senso completo, ossia è frammentario. Tale incompletezza lascia l'individuo in uno stato d'inquietudine, lo spinge continuamente alla ricerca del sempre più perfetto, ed è perciò male e bene nello stesso tempo: bene, in senso dinamico, inquantochè l'individuo, per il fatto d'esser finito, è spronato alla ricerca dell'essere nella sua totalità. Il Royce insiste nel mettere in rilievo la « realtà effettiva » da lui attribuita alle entità finite. Se la totalità dell'essere è perfetta, e questo in seguito all'avvenuta integrazione dell'elemento cattivo nell'elemento buono, ciò non vuol dire che il male si risolva in illusione, come vogliono i mistici. Qui non si tratta d'illusione, bensì d'espiazione, se si tien conto che la soddisfazione finale del bene, tanto nell'ordine eterno, necessario, quanto in quello temporale, contingente, presuppone l'insoddisfazione del male. Quest'ultima serve però alla prima che da eudemonistica diventa in tal guisa morale. È questo che il Royce chiama « eterno trionfo del bene sul male ». Nella filosofia morale del pensatore americano mi sembra di capitale importanza la questione dell'« insoddisfazione », qualificata come incentivo che, ad ogni momento, riceve l'essere finito nel suo cammino ascensionale verso la perfezione.

Per poter bene afferrare il pensiero del Royce sul terreno accidentato della morale, occorre formarsi un'idea precisa della relazione che, secondo lui, intercede tra il tempo e la coscienza-volontà. Quando egli parla del tempo, non vuole evidentemente alludere alla successione fatale dei realisti-positivisti. Il tempo, nella soluzione idealistica di lui, è dato dal succedersi delle relazioni conscio-volitive (come si vede, non vi è eccessiva diversità tra il tempo dell'idealismo del Royce e la durata psichica pura del Bergson). Io debbo guardare il tempo come la non ancora avvenuta espressione della mia e delle altre volontà, il che ci riporta alla questione dell'insoddisfazione a cui abbiamo accennato, inquantochè il non essere ancora soddisfatto, non significa nè più nè meno, per l'individuo, che riconoscersi finito. Il terreno etico è circondato da ogni parte dal metafisico. Se non esistesse l'aspirazione insoddisfatta dell'essere finito, verrebbe meno la ragion d'essere di questo. Di qui si scorge come il dolore (l'essere insoddisfatto) sia connaturato all'essere finito. Intendiamoci bene però. Non è da credere che l'aver postulato un ordine infinito extra-temporale — e un ordine finito temporale, abbia indotto il Royce ad ammettere — come un qualunque aristotelico-scolastico — un abisso metafisico tra i due, per quanto si sia parlato di dinamicità del finito e di staticità dell'eterno.

L'essere individuale aspira incessantemente all'infinito, e questo continuo superamento d'ostacoli è ciò che conferisce un significato al

tempo; ma non bisogna credere che l'eterno come lo concepisce il filosofo americano sia il *πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον*, il primo motore immobile del mondo: se per il finito sussiste l'aspirazione e quindi la successione, anche l'Assoluto si serve dei nostri conati temporali per il proprio appagamento. Il problema morale nel Royce viene risolto automaticamente attraverso la di lui concezione metafisica dell'essere (quarta concezione, com'egli la chiama per distinguerla dalle altre tre correnti principali, realismo, misticismo e razionalismo).

L'assoluto e il relativo, l'infinito e il finito, il cielo e la terra — si torna a dire — non sono estranei gli uni agli altri, sebbene appartengano ad ordini differenti; anzi il « temporale », nella sua totalità, varca la soglia del proprio ordine per entrare nel dominio dell'eterno. Non bisogna però assumere ciò in un senso ultra-panteistico, quasi che il Royce faccia tra l'infinito e il finito quella distinzione fatta dallo Spinoza tra « natura naturans » e « natura naturata ». L'infinito non va concepito come la somma dei singoli finiti. Sebbene il Royce non sia stato abbastanza esplicito a questo riguardo, e in più d'un punto vi siano nel suo pensiero incertezze e anche contraddizioni, pure dobbiamo dire che, quando si tratta d'identificazione del processo temporale con quello eterno, l'uno e l'altro ordine mettono capo a due ordini di coscienza; la coscienza della successione, del passato, del presente e del futuro in perpetuo conato ascensionale verso l'Assoluto, mentre la coscienza del divino, del logos (senza aggiungere nulla ai movimenti del finito) non contempla questi separatamente ad uno ad uno, bensì nel loro complesso. Non si tratta dunque di aggiunta di processi al finito da parte dell'infinito, sibbene di riguardare quest'ultimo come l'essere che possiede la facoltà di riconoscere il grande significato di tutte queste successioni, come colui che apprezza un pezzo di musica conoscendone perfettamente la successione musicale. La vita del finito è infatti da paragonare a una successione musicale; quella dell'infinito, al pezzo di musica provato, senza però che il suonatore possa cambiare il pezzo a suo piacimento.

La morale del Royce si ricollega dunque alla sua teodicea, la quale differisce essenzialmente dalle concezioni realistiche (siano queste di contenuto scolastico o naturalistico) e mistiche. L'insostenibilità di questi punti di vista è data principalmente, secondo lui, dall'insufficiente giustificazione ch'essi danno della sussistenza del male. Infatti essi sono costretti o al revocare al male fisico ogni entità positiva, oppure a considerar questo come una conseguenza più o meno diretta dal peccato, ossia del male morale, che solo verrebbe ad avere realtà effettiva. Egli cita l'esempio del buon Samaritano che trova per la strada lo straniero ferito. È questi autorizzato a prestargli aiuto secondo le concezioni suddette? Se, come insegna la teodicea realistico-scolastica, la ferita dello straniero non è un male reale, ma l'apparenza d'un

male (in quanto il male fisico è illusione ed è realtà solamente il male morale), allora è perfettamente inutile portargli soccorso. Oppure la ferita stessa è conseguenza d'un peccato, ed è una punizione inflittagli da Dio in seguito al non aver egli osservato la legge morale, e allora il Samaritano agisce contro il decreto divino col cercare di alleviare una pena causata dall'aver trasgredito al comandamento divino. E non solo questo, ma un simile aiuto, qualora fosse prestato, si risolverebbe in pura illusione come nell'altra alternativa, poichè esso non servirebbe che a far differire d'un momento l'esplosione della collera divina.

« Tale problema — dice il Royce — esige dunque la presenza della volontà libera, mentre, d'altro canto, è ugualmente vero che nessun mondo morale può essere compatibile con la tesi realistica, secondo la quale alcuni degli agenti dotati di volontà libera sono, per quanto riguarda la loro fortuna o la loro punizione, indipendenti dall'azione di altri agenti morali » (1)

Nell'universo morale della concezione idealistica royciana è fatta larga parte alla solidarietà tra Dio e tutti gli esseri della natura. Dio è considerato come partecipante ai nostri dolori, poichè se Egli — come vogliono i realisti — ne fosse assolutamente estraneo, la sua potenza o la sua bontà sarebbero limitate, il che dev'essere ritenuto inammissibile.

* * *

Il coronamento dell'etica del Royce è dato dalla sua concezione dell'unione tra Dio e l'uomo, nonchè dalla sua dottrina dell'immortalità dell'individuo umano. Non è certamente un'impresa delle più facili per un idealista, sia pure dell'estrema destra hegeliana, giungere all'ammissione dell'immortalità personale, ma se si riesce a compenetrare lo spirito di questa filosofia, ci accorgiamo che la detta concezione non è una conclusione posticcia, artificiosa, a delle premesse teoretiche che non la comportano. Occorre tener presente, per ben comprendere questo punto assai importante, vertente sulla questione dell'immortalità personale, il pensiero di questo filosofo sui rapporti tra l'individuo e il tutto, nella parte ch'egli fa alla volontà e all'aspirazione. La considerazione dell'essere — egli dice — dev'esser fatta sotto tre aspetti: 1) nel dominio della realtà niente à ragion d'essere che non sia alcunchè di noto a Dio o, in altre parole, un momento dell'esperienza assoluta; 2) ciò che ad ogni istante è realizzato nell'esperienza totale, assoluta, rappresenta un oggetto che esprime le idee eternamente contemplate dall'Essere supremo. Senza un precedente concetto preciso di questi due aspetti dell'essere, considerazione

(1) J. ROYCE, *Op. cit.*, Parte II, Vol. II, p. 189.

dal punto di vista infinito (extra-temporale) e finito (temporale), non è possibile giungere alla conoscenza dell'aspetto che giustifica la posizione del Royce nei rispetti della questione dell'immortalità dell'anima individuale, ossia a quello che il filosofo americano chiama « terzo aspetto dell'essere ». Di questo abbiamo già parlato nel corso del presente articolo. Si tratta della « volontà » soddisfatta che — come fa giustamente rilevare il Royce — non può essere un termine di puro pensiero astratto, esprimere il generale, ma deve, in ogni e qualsiasi caso, avere l'individuale per proprio oggetto. Ciò che importa mettere in rilievo si è che, per il Royce, « l'individualità è una categoria della volontà soddisfatta ». Quest'io, questa volontà, occupa un determinato posto nel dominio dell'essere, assolve un compito che nessun'altra entità può assolvere, sebbene possessa la propria individualità in Dio e per Dio. In Dio gli individui giungono a conoscere loro stessi, come tante individualità soddisfatte. Ma l'« io » che ci è dato di conoscere nella vita sensibile non è certamente il vero « io », bensì un frammento di questo (qui si può scorgere come l'idealismo del Royce si ricolleggi alla dottrina del soggetto trascendente di Emanuele Kant, dottrina che venne poi ampiamente sviluppata da Carlo Du Prel). Perciò l'« io », come « io » umano, nel tempo, non è la possibilità di conoscere se medesimo, di sapere che cosa sia e in che consista la sua individualità; ma se egli, come finito, non è in grado di saper ciò, Dio, come ente infinito e assoluto, lo sa benissimo. La mia volontà, come volontà finita, partecipante alla volontà infinita, giunge a conoscenza, attraverso l'evoluzione, di ciò che potrebbe soddisfarla, ma ciò facendo, arriva a distinguersi, a riconoscersi come separata da tutte le altre. E non solo questo, ma oltre un tale « distinguersi » dei singoli individui, la personalità finita si sente appunto, perchè finita, insoddisfatta, e — con ciò — si accorge che sarà soddisfatta quando avrà raggiunta la pienezza del suo essere in Dio. Eccoci dunque alla soglia dell'immortalità. L'anima sente e scorge che l'oggetto delle sue aspirazioni trovasi al di là della sua vita finita, frammentaria. Meglio ancora: col sentirsi e sapersi finita, l'individualità pone già se medesima come immortale! E badiamo bene: in quest'ordine d'idee si è autorizzati a parlare d'immortalità e non solo di sopravvivenza, poichè l'aspirazione insoddisfatta sussisterà sempre ad ogni piano di vita finita, fino a che non sarà esaurita ogni possibilità d'esperienza e l'individualità non si sarà resa partecipe della beatitudine divina. Ciò, con l'aver potenziato sino al divino la propria personalità. La via alla perfezione è disseminata d'ostacoli e di dolori, per cui possiamo dire che non vi è evoluzione la quale non sia accompagnata da involuzione, sebbene gli esseri, attraverso le difficoltà che la natura pone loro dinanzi, sègnino sempre un passo in avanti.

Una delle conseguenze di maggiore rilievo nella dottrina ideali-

stico-teistica del Royce, è senza dubbio l'aver fatto intendere che la morte nel tempo non « esiste », poichè se esistesse, non potrebbe significare, nè più nè meno, che la fine dell'aspirazione, la fine di ogni possibilità d'esperienza. L'individuo dirà: « morirò definitivamente nel tempo, quando giungerò a dire da me stesso: La mia opera è consciamente e assolutamente compiuta » (1). Ma quando l'individuo abbia percorso tanto cammino da potersi mettere in grado di dire quanto sopra, ciò significa che, avendo egli sormontati tutti gli ostacoli, superate tutte le difficoltà, soddisfatte tutte le sue aspirazioni, si è reso meritevole di uscire definitivamente dalle prove temporali, e di cominciare a vivere in Dio, ciò che in concreto non possiamo rappresentarci. Infatti ogni rappresentazione che al riguardo intendessimo formarci, non potrebbe che collocarci sopra un falso terreno. Il carattere del finito è d'aver bisogno di un « altro », attraverso il tempo, per poter così percorrere la lunga via del miglioramento graduale, e perdere sempre più detto carattere, il che si verifica con l'aumentare e il complicarsi delle esperienze, cioè con l'arricchirsi progressivo della vita. Nel tempo non può esservi termine per il compito etico.

La questione più difficile nell'idealismo del Royce, e di coloro che con lodevole intento e ingegnosi sforzi hanno cercato di trovare un punto di conciliazione tra il platonismo e la dialettica hegeliana, consisterà sempre nel poter dare una giustificazione dell'esistenza d'individui etici assoluti, che abbiano esaurita tutta la serie delle esperienze finite. Permangono questi come individui finiti? Il Royce fa distinzione tra « io » assoluto (« io » infinito totale) ed « io » infiniti, ma parziali, da non confondersi con gli attributi della sostanza di Spinoza. Infatti tali attributi erano da quest'ultimo considerati come indipendenti tra loro, mentre gli individui dell'idealismo del Royce sono « distinti », ma non « separati », poichè la vita infinita, ch'è espressione autocosciente di Dio, à la sua consistenza nelle relazioni tra le singole individualità. I due infiniti, e cioè l'infinito di Dio e quello degli individui possono coesistere, quando si pensi che la vita divina à per « contenuto » l'ordine assoluto, completo di tutti i rapporti, mentre la vita della persona infinitamente potenziata à per « condizione » del suo svolgersi le inerenze con le altre entità, pure potenzialmente infinite.

A giustificazione di quanto sopra, il filosofo americano tira in campo la teoria matematica delle collezioni infinite, che possono coesistere con l'infinito degli infiniti, cioè con l'Assoluto. Ogni collezione (qualsiasi numero potenziato all'infinito) è un infinito alla pari di tutta la serie dei numeri interi. Senonchè ogni singolo numero potenziato conserva un carattere d'individualità rispetto al tutto. L'individuo etico

(1) J. ROYCE, *Op. cit.*, Parte II, Vol. II, p. 225.

sarebbe dunque una parte dell'insieme infinito, sebbene potenziato pure all'infinito, parte che abbisogna delle altre parti pure infinite, per realizzare la vita divina, assoluta. Per il fatto di questa — chiamiamola così — infinità parziale intensiva di fronte a quella totale (intensiva ed estensiva) dell'Essere supremo, il Royce nota come non sia più contraddittorio e paradossale chiamare l'«io» parte uguale al tutto. E vede chiaramente come una coscienza individuale, compiuto il ciclo delle sue evoluzioni, possa trovare il suo termine nell'infinito degli infiniti, nell'Assoluto, cioè in Dio.

L'idealismo del Royce profondamente etico, anche se la parte logico-gnoseologica di esso presenti, nel suo complesso, qualche difetto, non è tra noi apprezzato a seconda dei suoi meriti, sebbene in Italia esistano traduzioni delle sue opere principali. Più che far la critica dei punti deboli, per quanto utile essa potesse essere, sarebbe stato necessario mettere maggiormente in risalto ciò che — a mio parere — si potrebbe chiamare una bella introduzione filosofica alla più pura religione dello spirito. Ed è a tale lacuna che ò cercato di riparare in queste poche pagine, benchè il soggetto richiedesse uno sviluppo assai più ampio.

REMO FEDI

..... *Se mi si domandasse qual concetto io mi formi della dignità umana, risponderci: la dignità umana consiste in quel principio spirituale, chiamato talvolta ragione e talvolta coscienza, che, levandosi al disopra de' tempi e de' luoghi, discerne la verità immutabile e l'eterna giustizia; e in mezzo alle realtà imperfette concepisce la perfezione; ed è universale, disinteressato, in antitesi coi principi angusti ed egoistici intorno all'umana natura; e autorevolmente ammonisce che il mio prossimo val quanto me stesso e i suoi diritti son sacri quanto i miei propri; e m'impone d'accogliere ogni verità, anche se contrasti al mio orgoglio, e di rendere a tutti giustizia, qual si sia il particolare mio interesse; e mi fa con allegrezza prediligere tutto ciò ch'è bello, buono, santo, perfetto, in chiunque s'incontrino così eccellenti attributi. Questo principio è un raggio della divinità che penetra i recessi dell'anima; e sin che non se ne senta in noi la vivificante azione, non siamo in grado di comprendere che cosa sia l'uomo.*

CHANNING

Il problema della vita e dell'al di là nel Faust di Goethe

Incontrarsi inaspettatamente e in piena maturità spirituale, nella gigantesca visione goethiana del Faust e attraversarla tutta con l'animo vibrante della lotta quotidiana, intesa nel suo senso più profondo di ascensione di spirito e riviverla quindi tutta, tremendamente, per aver raggiunta da sè, per altre vie, la grande concezione e vissuti, come il Faust, tutti i quadri della vita fino all'ultima sintesi; tutto ciò è una di quelle esperienze che più non si cancellano dall'animo, come tutte le cose che sanno di eterno e di infinito.

E io che avevo ammirato senza passione Shakespeare e Milton, che in Victor Hugo mi stancavo quasi dello stile troppo fronzuto per sovrabbondante retorica, in Goethe è ritrovato il brivido che solo Dante mi aveva già dato, la vertigine delle grandi altezze. Perchè solo di fronte a un'arte che si riporti alle origini della vita, l'anima trema.

La più alta bellezza del Faust è nel fatto che la realtà più profonda della vita, quella che solo pochi spiriti vedono e vivono, è portata ai primi piani come sostanza del dramma. La più completa concezione filosofica che l'umanità possieda, quella che, evolvendo da Buddha a Cristo, si completerà in forma deduttiva ed analitica nella sintesi scientifica dei secoli futuri, è dal Goethe immediatamente sentita per intuizione. La tragedia del Faust è la più grande tragedia umana, quella dell'ascensione dell'essere, non più ai superati livelli inferiori di evoluzione organica, ma nella sua continuazione più alta, l'evoluzione spirituale. Nel Faust la vita si dilata nell'eternità in una forma di più grande vita e si completa, oltre gli umani confini di nascita e morte, nell'assoluto, ove ritrova la valorizzazione del nostro mondo relativo e caduco. Nel Faust la vita è la vita dello spirito nell'infinito, e che dall'infinito, suo elemento, discende nel finito in una incarnazione di forme che prende e lascia, irreali in ciò che sembra reale, la forma, reali in ciò che sembra irreali, il concetto; e la fantasmagoria di tutte le nostre umane vicende è ridotta al suo vero valore, quello di una serie di prove, logicamente connesse, secondo uno svolgimento che si chiama destino, tendenti ad una meta verso cui ascende e che è oltre la vita. I quadri del Faust sono gli esperimenti della nostra esistenza, i quali l'eterno attraversa per il suo perfezionamento diretto alla conquista dei valori assoluti. Per questo appunto il Goethe concepisce le prove in forma di graduazione e di progressione. Così nel Faust questa « forma » dell'ascensione umana, che è la prova, si succede mutevole e progressiva, in una serie di

splendide visioni, per esprimersi solo all'ultimo, nella sua forma più alta, così, umanamente, come di fatto avviene nella vita in cui il più alto termine è compreso solo all'ultimo, sul tardi della vecchiaia. È più bello, più profondamente vero l'aver concepita la vita nella sua forma di lotta, sia pure incerta e suscettibile di cadute, ma capace di vittorie, nella sua forma di conquista dinamicamente titanica, nel contrasto apocalittico tra bene e male, che nella sua forma pacifica di conclusione accettata, come fa in modo così cristianamente tranquillo, per esempio, il Manzoni. E non solo: la prova è concepita come lo è modernamente secondo la psicoanalisi, le indagini sul subcosciente e sviluppo di coscienza; cioè come un contatto transitorio con l'ambiente, perchè, attraverso un ripetersi di condizioni e di atti, certe posizioni di spirito si fissino per automatismo, il ritorno quotidiano a guisa di stillicidio determini l'abito che, approfondando dal cosciente nel subcosciente, genera, per una assimilazione continua dell'esterno, nuove capacità, attitudini, qualità e potenze dell'io, in un processo che è sviluppo di coscienza, formazione e dilatazione di personalità, la meta ultima di tutte le ascensioni, quella che sola può, nella vita, giustificare l'errore e il dolore.

* *

Sulla tela di questa profonda tesi filosofica il Goethe ricama con vasta fantasia e con consumata arte di poeta i sogni più arditi; di visione in visione lo spirito viaggia, inseguendo le sue rappresentazioni, in una splendida fantasmagoria di quadri. Tutto il magico potere di Mefistofele in fondo non è che una straordinaria capacità creativa di rappresentazioni interiori; ci trascina così in pieno mondo astrale, ci fa vivere nella parte più profonda dell'io, nel subcosciente, dove l'immagine è realtà, una realtà dinamica ed agile, come lo è ogni visione di spirito, una realtà sciolta da tutti i ferrei legami delle leggi della materia, più libera e mobile, come la legge dell'immateriale. E la visione profonda dello spirito. Qui si fan più vivi e immediati i contatti con l'al di là che emerge dall'ombra. Così nel dramma goethiano si varca la soglia; ma non è dipartita senza ritorno. Tutto il dramma fluttua oltre il mondo umano nel gran mistero dell'al di là, senza tuttavia abbandonare la terra, anzi per volgersi indietro e tornare nella nostra vita ad ogni passo e lumeggiarla tutta con la luce dell'eterno. Non è un abbandono, un assentarsi da quella, ma un interpretarla, uno spiegarla, per ingigantirla nell'infinito. L'al di là ci si accosta per elevare il senso delle nostre vicende quotidiane, fino ad un significato altissimo; l'eterno discende e si concentra nell'attimo fuggente, questo significa e abbraccia tutto l'eterno, i due grandi aspetti, complementari come le due metà di un tutto, i due estremi della vita si tendono l'amplesso, per fondersi in un'unica vi-

sione. Nel dramma goethiano dall'unò all'altro mondo si comunica ad ogni passo, l'al di là non più velato e lontano ci appare vicino e palpitante. È questa tragicità portata nel sovrumano ciò che più turba e trascina.

Benchè il mondo ai tempi della leggenda del Faust palpitasse tutto ancora di diabolici terrori medioevali, (il Faust di Goethe discende direttamente dal Dott. Faustus di Christopher Marlowe, la cui commedia fu dall'Inghilterra portata in Germania nel XVII secolo dagli attori girovaghi), benchè pur essendo Cagliostro vicino le scienze spiritiche, come nel *Geisterseher* di Schiller, confinassero col ciarlatanesimo, si impastassero di nevrosi e di fanatismo religioso, e la medianità non fosse studiata con esattezza obiettiva, pure il Goethe à col suo genio intuito con chiarezza l'aspetto di alcuni fenomeni, come la smaterializzazione, che è continuamente portata sulla scena, ricordando il dissolversi della Katie King di William Crookes. Così Euphion, Helena si dissolvono, il Pudel diventa un « fahrender Scholastikus ». Gli attori sulla scena sembra scelgano il movimento in senso verticale con la stessa disinvoltura con cui i mortali si muovono orizzontalmente, dandoci come una impressione di quarta dimensione, quasi muovendosi fuori dello spazio solo nello spirito e tale, non nello spazio, fu tutto il viaggio di Faust. « Sprofonda dunque! Potrei anche dirti: sali! È lo stesso », dice Mefistofele a Faust nell'indicargli la via dell'al di là, ove questi va in cerca della bella Helena e di Paris. Il mondo mitologico della classica Grecia, stranamente sonante per noi latini armoniosi nell'aspro verso germanico, è tutto rivissuto come una sopravvivenza nell'al di là. Schiere di invisibili spiriti, senza altra manifestazione che un pensiero e una voce, interloquiscono ad ogni passo del dramma, che è pieno di personaggi incorporei. E per quelli che hanno un corpo è un apparire e scomparire, un concretarsi e un dissolversi continuo, un farsi e disfarsi continuo della forma esteriore; i personaggi, a guisa di materializzazioni spiritiche, in virtù forse dall'immenso potere medianico di Mefistofele, depongono con tutta disinvoltura la loro veste corporea, con la facilità con cui si cambia un abito, e continuano a recitare nell'al di là. Goethe ci mostra uno strano tipo di attore, un attore senza corpo o che, se lo à, non si preoccupa di perderlo, perchè nulla perde con ciò della sua parte più vera e profonda, la sua personalità. Sublime ingenuità scenica che nasconde un profondo concetto filosofico! L'identità immutabile dello spirito attraverso qualsiasi cambiamento di forma; l'io che resta inconfondibile e inalterato attraverso tutte le apparenze umane. Margherita muore, ma il suo spirito, la sua voce, resta che chiama in dolce avvertimento: Heinrich! Heinrich! Siamo in pieno mondo medianico, sentito nella veste palpitante del dramma, fuso con la più profonda concezione filosofica.



Il contenuto drammatico del Faust non è dato da un contrasto di passioni umane, come è prevalentemente, per esempio, nella Maria Stuart di Schiller, siano pur lusingate qui da un concetto ascensionale di redenzione, ma è un contrasto immensamente più vasto, dato dalla lotta apocalittica tra le due più grandi forze della vita: il bene e il male. Faust è il simbolo dell'uomo che tra queste due forze si agita, che in Dante ascende, in V. Hugo si redime, in Cristo si santifica, il simbolo dell'uomo che lotta, e lottando evolve fino all'ultima sintesi. Mefisto è lo spirito che nega: « Ich bin der Geist; der stets verneint! » « Ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft ». Egli è la negazione di tutto ciò che vi può essere di buono, di vero, di bello, di sublime, di puro. E' l'antitesi, l'ombra del bene, è la contraddizione che condiziona il trionfo del vero. Splendido contrasto di tenebra da cui nasce la luce. In Goethe i personaggi sono simboli, la rappresentazione di una forza cosmica. Mefistofele sintetizza la menzogna, il tradimento, la distruzione; esternamente tutto lucente e raffinato, cortese e attraente è internamente l'egoismo, la cattiveria, la bassezza personificate: un tipo che la società umana, purtroppo, ben conosce. Mefistofele è una forza che, per tutto demolire, demolisce prima di tutto se stessa, è un gigante che contraddice subito la sua grandezza e diventa falso e ridicolo, è un eroe, il più debole e il più miserò, che farebbe pietà se non facesse ribrezzo. Mefistofele non è il dolore che laboriosamente edifica nell'eterno, condizione transitoria di una felicità imperitura, ma è la gioia facile, usurpata, immeritata, che subito si esaurisce per condurre al dolore, è un piacere falso, pronto ad ogni attimo a disgregarsi e a ridursi in sofferenza; siamo sulla via della discesa, dell'involuzione verso l'animalità, in antitesi alla via ascensionale ove lo spirito trionfa.

Dall'altro lato le forze del bene, benchè non siano nel Faust così strettamente individuate come in Mefistofele sono quelle del male, non sono tuttavia meno potenti; e se sono concepite in forma più impersonale ciò è per esprimere la loro universalità, è per dire che il bene è la regola, il male l'eccezione, che ciò che condiziona e limita il male è il bene, legge universale. Il bene non si localizza, non si personifica, perchè è il respiro di tutto l'universo e abbraccia e sommerge nel suo ambito tutto il mondo del male. Così Mefisto à i suoi argini e non può sorpassarli. Come principio è tollerato, è voluto, ma come condizione e come esplicazione à il suo campo

limitato. Nel prologo in cielo, le due grandi forze si guardano in faccia per un attimo senza veli:

Der Herr. — So lang er auf der Erde lebt,
So lange sei dir 's nicht verboten.
Es irrt der Mensch, so lang'er strebt.
Und steh beschämt, wenn du bekennen musst
Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.

È il bene che abbandona Faust al male, perchè ne sia provato, e Mefisto, conscio della sua posizione subordinata, ne chiede il permesso: « Wenn Ihr mir die Erlaubnis gebt ». Solo dopo, sfida e la sfida è tremenda. Ma la voce del bene, presentando la sconfitta finale del male, lo avverte e lo svergogna.

Meraviglioso concetto dominante sovrano, se non nel dettaglio, indubbiamente nelle grandi linee del funzionamento organico dell'universo; concetto di un equilibrio meraviglioso, così antischopenhaueriano; ottimista e completo! Risalta evidente in Goethe, e questa doveva essere la concezione filosofica della sua vita che il Faust tutta riassume, risalta questa idea di Dio-legge, anzi organismo di leggi, assolute, inviolabili, che sono il concetto-guida, secondo cui tutte le forze dell'universo nel trasformismo fenomenico incessantemente si muovono, in grembo ad un equilibrio spontaneo, supremamente giusto. Così come nel nostro Dante immortale, il dramma goethiano è il gran dramma dell'universo. Quale distanza col: « To be, or not to be, that is the question », che pone il problema senza risolverlo: « puzzles the will, and makes us rather bear those ills we have, than fly to others that we know not of ». Quale impotenza filosofica questa incertezza che non conclude! Quale distanza dall'anima carducciana così desolata di fronte all'al di là, e dal dannunziano inutile splendore di forma! È l'eterno, che in Goethe traspare e che ad ogni passo lampeggia, che ci dà una bellezza di sostanza che sola può valorizzare una bellezza di forma, che ci dà una profonda poesia di concetto in cui solo è la vera arte.

Il cielo e la terra assistono nel Faust al grande dramma del bene e del male, e intervengono al dibattito delle ascensioni umane. I cori degli angeli contrastanti le subdole insinuazioni di Mefisto seguono tutto il conflitto spirituale che turbinava nell'animo di Faust. E viene l'ora paurosa e torbida del male; non un male contrastante come nell'agonia del Getsemani, ma un male nel pieno del suo effimero trionfo. Nulla si poteva immaginare di più tremendamente macabro che la vorticosa tregenda della Walpurgisnacht sullo sfondo del Brocken e forse solo l'aspra leggenda germanica, irta di streghe e di diavoli, di terrori e di tenebre, poteva fornirne la stoffa; nè il Goethe, che

ben conosceva la Harzgebirg e la regione di Schierke e Elend, poteva trovare uno sfondo più tetro e desolato alla sua rappresentazione, che poi il nostro Boito doveva così altamente riprodurre in forma musicale. La festa turbinava in un tripudio di danze, è tutto uno sfarzo, una gioia, culminanti in un trionfo che è del grandioso. È senza dubbio una festa, uno sfarzo, un trionfo, ma come tutto è distorto e falsato, capovolto e ridicolo! Il lustro è tutto una tenebra, la musica è una saliente marea di stridori, la folla è strana, lurida e vile, il trionfo è tutto insulto e ludibrio. Quale canaglia infernale di spiriti sozzi e scaruffati! Quale aspra e tetra sinfonia quella spaventosa teoria di nordiche streghe, fuggenti tutte nude, spalmate di unguento, a cavallo di una granata per la paurosa landa del Brocken, mentre la pazza musica del Sabba, degna di Berlioz, batte il ritmo di una gioia feroce! Lo spirito che nega, nega prima di tutto sè stesso. Nella festa della Walpurgisnacht v'è una manifestazione di forza che si stronca nell'impotenza, un apparato di gloria che è tutto una beffa, un tripudio che è triste come una condanna, un grido di gioia che è un urlo di disperazione. La Walpurgisnacht è la personificazione delle forze del male nel loro effimero trionfo, è il più sgangherato canto della vita che annega in un ludibrio pazzo di disfacimento: è l'involuzione, la discesa realizzata, il regresso compiuto verso l'animalità, è il trionfo della bestia bassa e feroce, è l'inferno in cui lo spirito è morto. È un'umanità che folleggia, pazza e briaca, avida e falsa, come la nostra. Vorrei ridere qui, con Goethe, della satira splendida, sgangheratamente. .

Le forze della vita sono nel Faust vive e si inseguono galoppanti come in un mare in tempesta, si addensano in vortici per travolgere l'uomo e rilanciarlo poi in alto verso il cielo. Lo scatenato turbine del male à la sua ora, ma deve poi risolversi in una funzione di bene. La dolce, ingenua Margarete, una delle più belle creature goethiane è, mentre prega nel grande tempio gotico, in pieno potere del tristo spirito che soffia tradimento:

Böser Geist. Wie anders, Gretchen, war dir 's,
Als du noch voll Unschuld
Hier zum Altar tratst.

Nell'animo desolato dell'afflitta risuona:

Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla.

Ma la pia, che tanto aveva pregato: « Ach, neige, Du Schmerzenreiche, Dein Antlitz gnädig meiner Not! », si volge morente al tribunale supremo e una voce dall'alto annuncia: « Ist gerettet »! La

preda sfugge all'artiglio di Mefisto, che disperato si volge a riaffermare Faust ancora in suo potere. Ma anche Faust si libererà. È sul suo capo che più tremenda si scatena la tempesta. Già stava per portare il calice fatale alle labbra, per liberarsi col veleno dal peso della vita, quando risuona nel lieto scampanio della Pasqua il canto salvatore della risurrezione :

« Christ ist erstanden ! Selig der Liebende, der die betrübende, heilsam und übende Prüfung bestanden ».

E Faust è salvo. Ma subito è accerchiato e preso nei raggiri del male che concentra contro di lui tutte le sue forze. Il patto è firmato col sangue, e Mefisto è subito all'opera in una fantasmagoria di creazioni e di vittorie che annegano in fine tutte nel fallimento. Ma quale è mai il punto debole del suo sistema, il pilone poggiato in falso che fa crollare tutto l'edificio ? Eppure quanta astuzia nel trafficare, quanta finezza psicologica nell'accalappiare senza parere, nel fare il finto santo, l'uomo d'onore come con Marta, eppure quale artista era Mefisto della menzogna e del tradimento ! No ! La sua abilità è tutta nel dettaglio, la sua finissima logica è la logica misera dell'astuzia che fabbrica sul terreno malsicuro del falso, e tutta l'orientazione del suo sistema è sbagliata, perchè l'egoismo e la menzogna sono forze essenzialmente disgreganti, sprovviste di ogni capacità coesiva e costruttiva, mentre l'amore e il sacrificio, così inermi e deboli in apparenza, soli posseggono la potenzialità dinamica delle grandi costruzioni. Ecco non l'amore, ma il piacere che tradisce Gretchen e la conduce in rovina ; ecco non il lavoro, ma la speculazione simbolizzata dall'invenzione del Papiergeld e simili convenzioni finanziarie. Ma Faust, sia pur oscillando di prova in prova e di illusione in illusione, continuamente ascende. Il suo lungo viaggio fu nello spirito, e all'ultimo quadro quando, respinte le proposte viziose di Mefisto, chiede un lavoro onesto e fecondo, Mefisto acconsente non sospettando l'iniziantesi redenzione di Faust, e il diavolo stesso resta imbrogliato. A poco a poco, il deserto, la desolazione simbolizzati nella Walpurgisnacht si trasformano per mezzo del lavoro e dell'amore in uno stato di fecondità e di benessere. Faust ha trovato finalmente la via delle ascensioni umane e della liberazione dal dolore e dal male. La via non era nelle facili gioie dell'Auerbachs Keller in Leipzig, nè negli amori così diversi di Gretchen o di Helena, nè nella ricchezza, nè nell'arte, nè nella potenza, nè nella gloria (napoleoniche vanità) ; ma oltre tutto ciò, oltre tutte le illusioni umane v'è una fonte di purezza e chi vi berrà non avrà più sete :

Das ist der Weisheit letzter Schluss :
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss.

In fine l'equilibrio, temporaneamente turbato, si ristabilisce, il male rientra nei suoi argini, Mefisto precipita nel suo regno, Faust ascende nella sua apoteosi:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

PIETRO UBALDI

..... *La vita è missione. Ogni altra definizione è falsa e travia chi l'accetta. Religione, scienza, filosofia, disgiunte ancora su molti punti, concordano oggimai in quest'uno: che ogni esistenza è un fine: dove no, a che il Progresso nel quale cominciamo tutti a credere come in legge della vita? E quel fine è uno: svolgere, porre in atto tutte quante le facoltà che costituiscono la natura umana, l'umanità, e dormono in essa, e far sì che convergano armonizzate verso la scoperta e l'applicazione pratica della legge.*

..... *La vita è missione, e quindi il dovere è la sua legge suprema. Nell'intendere questa missione, e nel compiere quel dovere sta per noi il mezzo d'ogni progresso futuro. Ciascuno di noi deve purificare, come tempio, la propria anima d'ogni egoismo, collocarsi di fronte, con un senso religioso, al problema della propria vita, studiare quale sia il più rilevante, il più urgente bisogno degli uomini e aiutarli col pensiero e coll'azione per tutte le vie possibili, per giovare al miglioramento morale e intellettuale di quanti ci vivono intorno.*

MAZZINI

VITA E CULTURA RELIGIOSA

Associazione per il Progresso Morale e Religioso. — In continuazione delle notizie date precedentemente circa l'attività di questa Associazione, ricordiamo che il dott. **Emilio Servadio** ha parlato nella sala romana di Piazza Nicosia su *Grandezza e Decadenza dell'Ipnatismo*, svolgendo con dottrina e chiarezza una tesi notevolmente ardita. L'ipnotismo, secondo il Servadio, è subito periodicamente delle « crisi », prima nella forma di « magnetismo animale » (Mesmer e seguaci), poi in quella consacrata dall'opera del Braid, e attualmente in quella proposta dagli studiosi che si riallacciano più o meno a Charcot, Janet, Myers e Ochorowicz, e che hanno dimostrato insufficienti le teorie semplicistiche del Bernheim. Queste successive crisi sono dal Servadio attribuite a una serie di cause, una delle quali (e forse la più importante) è l'intolleranza di molta parte della scienza « ufficiale » di fronte a un fenomeno che la scienza stessa non riesce a far rientrare completamente nei suoi quadri, in quanto ad esso si ricollegano necessariamente altri fenomeni (metapsichici) verso i quali la diffidenza è ancora pronunciatissima. Il Servadio insiste su questa inscindibilità dello studio dell'ipnotismo da quello delle manifestazioni metapsichiche; contesta una per una le principali critiche degli avversari, e conclude respingendo nettamente la tesi negativistica di Babinski, Logre, Delmas ecc. per riaffermare la consistenza dei fenomeni ipnotici e la necessità di studiarli, orientandoli con molta maggior consapevolezza di quanto non si sia fatto finora, asserendo inoltre che all'attuale « decadenza » non potrà non seguire (e già se ne riconoscono i sintomi in taluni recentissimi lavori) un nuovo periodo di favore e di grandezza.

L'esposizione del Servadio, nonostante il suo carattere tecnico, fu seguita con la massima attenzione. Ad alcune domande dei presenti fu risposto esaurientemente dal conferenziere.

L'otto febbraio il poeta **Raniero Nicolai**, dopo aver premesso che la sua non sarebbe stata una vera e propria dissertazione intorno al vasto e complesso problema della « Missione della Poesia », teorizzare sul quale gli sembrava più acconcio farlo più tosto in sede di discussione, ha proceduto ad una lettura commentata delle liriche più caratteristiche di un suo poema di ispirazione religiosa: *Libro di ore atlantico*. Disse che egli avrebbe letto le sue composizioni non perchè piacessero in virtù delle loro doti formali, ma soltanto allo scopo di provocare una rispondenza di vibrazione identica a quella che aveva irradiato dalla loro idea iniziale. E aggiunse: « Questa è la funzione della poetica; e senza di essa la poesia non potrebbe compiere le sue missioni; la quale, data la sua fede nella perfettibilità umana, altra non può essere che quella di aiutare gli uomini a conseguirla, non preoccupandosi perciò di descrivere come sono e di esaltare cosa fanno, ma proponendo ad essi suggestioni ed immagini di quella loro ulteriore perfettibilità, e incitandoli a non contentarsi con il panorama ristretto del loro supposto benessere ». E' ovvio, data codesta sua persuasione, che non si possa parlare di vera missione della poesia, qualora la creazione poetica non rispecchi in sé l'ane-

lito umano verso un più alto domani; e che non può parlarsi di poesia se essa non sia una intuitiva visione dei progressivi sviluppi cui tendono le varie discipline spirituali, scienza, filosofia, religione, che essa complementa, affratella, stimola ed affina.

L'uditorio gustò una ad una le liriche che il poeta aveva prescelte tra le cinquanta che compongono il suo *Libro di ore atlantico*, con il quale, disse, è venuto sviluppando, durante un viaggio di mare, la voglia di sentirsi in uno stretto colloquio con la Divinità, tal quale egli la sente; e che più tardi s'è accorto che senza proporselo s'era costruita una sua personale idea di Dio e del Tutto così come, egli disse, « sarebbe desiderabile che avvenisse in ciascuno degli uomini: idea che quando si acquista chiarifica come nessun'altra la coscienza di una missione ».

Il 15 febbraio il prof. **Adriano Tilgher** intratteneva il numeroso uditorio con una conferenza su *Il processo alla Macchina*, prendendone occasione per fare una acuta disamina delle condizioni particolari in cui si svolge la vita moderna e dei problemi dello spirito che, pari a quelli morali, devono prender maggior contatto con la realtà trasformatrice delle nostre antiche visioni del mondo e della vita.

La discussione che seguiva a questa conferenza aveva luogo il giorno 22 febbraio. **J. Evola**, riassunte le tesi di Tilgher, aggiungeva ad esse una critica dal suo punto di vista. Egli ha cominciato col precisare che al centro di una considerazione del genere deve stare un criterio di valore, non una constatazione di fatto, come p. es. quella dell'attuale trionfo della civiltà meccanica. Rileva che anche Tilgher segue, in una certa misura, questo criterio: ma cade però in una posizione unilaterale, quando ritiene, che l'unico punto di vista di « valore », dal quale si possa condannare il « fatto » macchina, sia necessariamente quello che parte dalle premesse di una visione della vita e di una morale ascetica, trascendentistica, rinunciataria. In ogni caso, Evola rileva che Tilgher torna ad abbassarsi fino al piano empirico, nel tentativo di demolire la ragione ideale di essere di questo criterio dei nemici della macchina, mediante una deduzione naturalistica di esso. Infatti per Tilgher, la rinuncia, l'ascesi, sarebbe una pura creatura di necessità. In una società che non può soddisfare i propri bisogni, che non sa conquistare il mondo, che non sa risolvere « l'*homo hominis lupus* », in un ordinamento sociale costruttivo, sorgerebbe la morale della rinuncia e dell'ascesi. Ora — dice Tilgher — la civiltà della macchina, dando ai bisogni ogni soddisfazione, conquistando il mondo all'uomo, dimostra assurda e anacronistica la morale ascetico-astenzionistica. Evola ha dichiarato di non poter accettare una simile interpretazione dell'ascetismo: l'asceta, ridotto a qualcosa come la volpe che dice che l'uva è agra, perchè non può raggiungerla, gli sembra un po' troppo. Rinunciare al mondo quando è più forte di noi, non è nè bello nè sano; bello e sano, e non da impotenti, è invece sapervi rinunciare quando esso è alla nostra mercé. Rinunciare ad un desiderio perchè non si può soddisfarlo, non è rinuncia: rinuncia vera si è quando il desiderio viene respinto e distrutto unicamente perchè è desiderio, e, come tale, principio di dipendenza, sete che eternamente accenderà altra sete. Questo è il vero senso della morale ascetica. A partir dal Buddha, infiniti sono stati coloro che pur possedendo il massimo dei beni terreni, gioventù e prestigio, tutto hanno abbandonato perchè nessuno degli oggetti che il mondo

può offrire era abbastanza grande per la loro aspirazione *positiva* verso una più alta vita.

Per tal ragione Evola ritiene che la controcritica di Tilgher manchi di solida base; e che il benessere propiziato dalla macchina non rappresenta nulla nell'ordine delle aspirazioni e dei valori spirituali; se mai questi possono esserne soltanto offuscati attraverso la vertigine di una falsa potenza esteriore che la macchina sembra conferire all'uomo.

Evola ritiene inoltre che non sia necessario aderire per forza alla morale ascetica per poter condannare la macchina. Si può condannarla e respingerla esattamente per un motivo opposto a quello dei rinunciatari: per il fatto che la macchina, dando all'uomo l'illusione di una potenza esteriore meccanica, fomenta l'impotenza: materialmente gli moltiplica all'infinito le possibilità, ma in realtà lo abitua a rinunciare ad ogni atto suo e ad ogni potere che gli venga direttamente dallo spirito anziché dall'obbedienza a leggi di natura, che la civiltà meccanica in nessun modo sospetta possano essere mutate dall'azione interiore e sovranormale dell'uomo. Il problema di rinunciare o meno al mondo può dunque non entrarci. Si può volere il mondo — ma si può negare che per via della macchina lo si abbia per davvero; si può rifiutarlo, quando il prezzo sia la dipendenza dai determinismi naturali; si può essere indifferenti dinanzi all'accumularsi dei risultati e delle possibilità materiali che lascino l'uomo nella sua inconsistenza e nella sua miseria interiore, accresciuta anzi dal maggior numero dei bisogni e dei desideri dei moderni; si può insomma dire che perchè voglio il mondo per davvero, incondizionatamente e dall'alto della potenza dello spirito, la macchina non ci serve e non ci basta, ci dà solo la rettorica della vera potenza; mentre certe vie di escesi, se possono sboccare nella fuga dal mondo, possono però sboccare anche ad un dominio interiore di esso così integrale, così suscettibile, anche, di « segni » sovranaturali, quanto nessuna civiltà adoratrice di macchine mai saprà fornirne.

Dopo questa esposizione critica delle idee di Tilgher intorno alla macchina seguiva una discussione, alla quale prendevano parte i Proff. Palanga, Quadrelli, Redanò, Alessandri, Puglisi ed altri.

Il 1° marzo **J. Evola** ha fatto una conferenza sul *Volto spirituale della nuova Germania*. A' cominciato, col delimitare il suo tema. Il suo oggetto è quell'aspetto della cultura tedesca che, respingendo il piano dei problemi astratti, si è immerso nella politica, cercando però di risollevarla ad un significato di spiritualità più organica e più realistica, che non quella degli « intellettuali ». Tale corrente si riferisce soprattutto agli ideologi che si sforzano a dare un fondamento ideale ad un gruppo di correnti nazionalistiche di tipo « reazionario », quali sono quelli dell'*Hakenkreuz*, degli *Stahlhelme* e delle *Heimwehren*.

Il primo punto, è stata l'esposizione della « mistica del sangue » che, secondo un ideologo hitleriano, A. Rosenberg, costituirebbe il mito del XX secolo. Di contro alla precedente visione universalistica della verità, queste nuove correnti rivendicano una concezione *organica*, intimamente legata al sangue e alla razza, di essa. Ogni razza à la sua verità, il suo « mito », e le razze, sono molteplici, irriducibili al concetto astratto, omogeneo e unitario di « umanità ». Posizione, dunque, aspramente pluralistica e antiumanitaristica.

Evola passa ad esporre la dottrina della « razza nordica primordiale », che fa da punto centrale al nuovo risveglio politico germanico. Accenna, che non si tratta della solita dottrina sulla supremazia della razza ariana, ma che v'è riferimento a ricerche, come quelle di Wirth, circa una razza preistorica, portatrice di una forma eroico-solare di cultura, che dal Nord, all'epoca dei congelamenti, sarebbe discesa verso il Sud, poi da Oriente (Atlantide) avrebbe emigrato in Occidente, sempre portando un tipo uguale di civilizzazione. Evola rileva come in questi ideologi dal piano etnico-geografico si tenda insensibilmente a passare a quello di puri tipi ideali, di « categorie » culturali. Così, egli dice, come per l'ulteriore definizione dello spirito della tradizione nordica si sia messo mano alle dottrine di Bachofen circa l'opposizione tra civiltà virili-solari e civiltà tellurico-matriarcali, eroiche le prime, comunistico-religiose le seconde; come si usi inoltre l'antinomia, tracciata da Coudenhove-Kalergi, fra religione dell'amore e religione dell'onore, corrispondenti a Chiesa e Impero, a Sud e a Nord.

Cenni più precisi sono dati sullo sviluppo di tali idee in un programma politico di partito. L'on. Rosenberg, in nome della pura tradizione nordica, invoca la rivolta contro la Chiesa cattolica, contro l'Ebraismo e contro lo stesso protestantesimo: la nera croce uncinata, interpretata come simbolo della religione nordica primordiale del fuoco e del sole, sventola in migliaia di vessilli sui comizii grandiosi, raccolti al grido di Hitler: « Germania, svegliati! ». Evola accenna anche allo spirito dell'antisemitismo tedesco: non si tratta solo di odio di razza o di intolleranza religiosa. Negli ideologi del movimento in parola, partendo da Lagarde, nel movimento antisemita si fa la lotta contro la finanza internazionale senza patria che sta strozzando ogni valore di razza, di qualità e di libertà.

Dopo aver detto anche del progetto di fondare una « Chiesa nazionale tedesca », che alla religione dell'amore sostituirebbe quella dell'onore e dell'eroismo, e alla bibbia le sage nordiche, Evola passa ad esporre la nuova visione Germanica dello Stato. Parla dapprima sulla dottrina di Othmar Spann sullo « Stato Organico », formulata sulla base di una visione generale del mondo come organismo. Ritorna quasi l'idea plotiniana di un tutto, dispiegantesi armoniosamente nella gerarchia delle sue parti distinte, individuate, chiamate ciascuna ad esser sempre più perfettamente e specificamente se stessa. Questa idea dello Stato, forma la base di una netta reazione contro la democrazia liberale, contro il materialismo marxista e il collettivismo bolscevico. Un altro autore, di cui Evola riassume le vedute, è l'Everling, anch'egli deputato al *Reichstag*. Qui l'idea della gerarchia nei quadri dello Stato organico si specifica: anzitutto la classe degli agricoltori, dei contadini, da preservare dalle ideologie pervertitrici, da ricondurre alla religione della terra; poi, le varie comunità corporative, quasi in senso medievale, basate sopra la comunità di una professione ridivenuta *vocazione*, cioè espressione gioiosa e libera del proprio modo di essere, *arte* e non più mestiere o *routine* di guadagno. In terzo luogo, la classe degli impiegati, che dallo stadio di passivi burocrati vanno ricondotti all'orgoglio di sentirsi prescelti a servire direttamente lo Stato: che son legati allo Stato non più per lo stipendio, ma attraverso l'atto libero della *fedeltà*. Infine la nobiltà tradizionale, reintegrata in quelle sue qualità, per cui casta aristocratica

e spirito aristocratico di nuovo coincidono — e all'apice, la monarchia, il Principe.

Evola mette in rilievo, come spirito di queste nuove concezioni politiche germaniche, un ritorno della visione feudale, nel suo lato migliore: insofferenza per tutto ciò che è impersonale e « statale », bisogno di rapporti intimi e personalizzati di fedeltà e di onore, bisogno di capi, bisogno di ideali eroici e aristocratici.

Concludendo, Evola ha detto che le ideologie da lui esposte, caratterizzano una delle due grandi forze, da cui dipenderà il domani della Germania. L'altra, corrisponde al comunismo. La lotta è ancora aperta, l'esito incerto. Evola si è augurato che la Germania sappia vincere la prova e ritrovare quella sua tradizione più antica che insieme a quella di Roma, rappresenta per lui la portatrice della più pura spiritualità d'Occidente. Alla conferenza seguiva una vivace discussione, alla quale, fra gli altri, prendevano parte i Proff. Redanò, Palanga, Quadrelli.

Prendendo occasione dal nuovo libro di Papini, il Duca **Lucio d'Aquara** a tenuto l'otto marzo una conferenza dal titolo: *Il Gog di Papini e l'Arte nuova*. Il giovane oratore esordisce con l'esaminare l'opera papiniana risalendo alle origini dell'arte dello scrittore toscano. Dopo aver accennato ai concitati e rumorosi debutti di questo barbaro toscano — come il conferenziere definisce il Papini — sceso quale bufalotto della Maremma a mettere lo scompiglio nell'allora paganeggiante clima delle lettere nazionali, Lucio d'Aquara passa alla crisi mistica, o meglio, pseudo-mistica che ha travagliato lo spirito e la coscienza di Papini, dalla pubblicazione della sua *Storia di Cristo* fino ai nostri giorni ed al *Gog*. Le idee da Lucio d'Aquara espresse in questa conferenza sono state da lui ripetute nella sua recensione del volume papiniano, pubblicata a pagg. 129-34 di questo periodico. Alla discussione che seguiva prendevano parte i Proff. Quadrelli, Imperato, Servadio, Nicolai, De Benedetti, Scelzi, Miserocchi e altri.

Il quindici marzo **Mario Saint-Cyr** ha parlato della *Musicalità religiosa dei Negri*. Il conferenziere — vissuto molto tempo in contatto con alcune « troupes » di negri d'Africa e d'America, raccogliendo un vasto e interessante materiale poetico-musicale, nutrito di osservazioni e di esperienze dirette — dopo aver parlato, nella sua conferenza, del concetto di musicalità, definito come « quel complesso di accentuazioni sentimentali, singole o collettive, di cui tutti più o meno siamo capaci in particolari momenti e per determinate cause », e dopo aver accennato al carattere enigmatico della musica — in senso tecnico e in senso speculativo — e al bisogno istintivo di orientarsi verso di essa, comune ad ogni popolo e ad ogni civiltà, si sofferma sul contenuto etico delle manifestazioni del primitivo.

E se primitivismo e civiltà, partendo dallo stesso binomio base gioia-dolore (luce-tenebra) hanno in comune una medesima sostanza umana, appaiono diversi nell'una e nell'altra i teoremi, i processi estetici e i relativi corollari; sì che nel primitivo il pensiero è soffocato dal sentimento e il raziocinio dall'istinto: manca a lui il travaglio faticoso estenuante del pensiero, l'angoscioso dubbio, il nostro tentennare amletico, il nostro continuo interrogare. Il primitivo si adagia in un elementarismo esteriore, musicale, e religioso, che ha radici tutt'affatto epidermiche; elementarismo che nasce e si nutre

di se stesso in una coralità limitata ed egocentrica, ai cui margini fioriscono il sortilegio e la superstizione. Non ricerca d'un perchè delle cose, ma acquiescenza a questo perchè, acquiescenza tacita e supina. L'oratore cita a questo proposito alcune canzoni tipiche, dalle quali traspare evidente la nessuna distinzione tra sacro e profano, il carattere « totalitario » del sentimento religioso ; tanto che perfino nelle canzoni decisamente erotiche il misticismo serve di ambiente, di sfondo, quando non sia addirittura la causa prima di queste sconcertanti manifestazioni che si risolvono spesso in esplosioni isteriche. Il popolo negro — aggiunge l'oratore — è forse il solo che non abbia mai posseduto una civiltà, nonostante i suoi contatti con gli Arabi e con noi. La sua storia e la sua preistoria non s'illuminano che di riflessi temporanei, transitori.

Dopo aver accennato alle caratteristiche della poetica e della musica negra, da un punto di vista strettamente tecnico, (leggi prosodiche, ritmiche, uso del quarto di tono, analisi tematica) e dopo averne messo in luce il carattere imitativo, elementare, onomatopeico, il conferenziere chiude affermando la sua irriducibile avversione a un ritorno del primitivo (arte negra, jazz, etc.) sia pure sotto forma d'impossibili connubi o di dannosi innesti, i quali ripugnano a quell'alto senso etico ed estetico che è — si voglia o non si voglia — conquista della nostra civiltà, attraverso l'evoluzione del pensiero e i suoi vasti e tragici sviluppi. Alla fine della conferenza seguiva una discussione alla quale prendevano parte i Proff. Alessandri, Quadrelli, Palanga, Puglisi ed altri.

Educazione religiosa nelle Nazioni orientali ortodosse. —

Una Conferenza sulla Gioventù nelle Nazioni Ortodosse, è stata tenuta a Salonicco al principio di novembre, presieduta dal Metropolita di quella città. Le delegazioni erano composte di ben noti teologi, di professori di pedagogia, di capi della Y. M. C. A., e di studiosi dei movimenti cristiani. Sono state prese deliberazioni circa l'educazione religiosa nelle scuole, nella famiglia, nella Chiesa, ecc. Sono stati fatti progetti per la formazione in tutte le nazioni ortodosse di « gruppi di studio » simili al Gabinetto Pedagogico Russo. Ottimi risultati si sono avuti dallo scambio di opinioni tra delegati greci e russi. L'incontro tra questi ultimi è sempre proficuo. Si ristabiliscono contatti da lungo tempo perduti e il senso di unità nella fede e nella visione spirituale, spesso solamente teorico, diviene una realtà vivente. Rimangono però certe differenze : per i Greci la cultura è maggiore attrazione che per i Russi. La pietà russa è di un carattere più mistico di quella dei Greci. Ma sia dall'esterno — relazioni col Catholicismo romano e col Protestantismo, che dall'interno — tradizione comune —, dei fattori potenti contribuiscono al senso di unità.

Il quadro della situazione della gioventù fuori ed entro la Chiesa mise in mostra l'esigenza di un'orientazione completamente nuova in materia di educazione religiosa. E' noto ovunque che nè la famiglia, nè la scuola sono pari al loro compito. Soltanto il clero in qualche circostanza è potuto studiare direttamente il problema, sebbene i sacerdoti, atti a sopportare la grave responsabilità dell'educazione religiosa della gioventù moderna, siano pochissimi. Vi sono peraltro principii incoraggianti: ad Atene si è formato un forte movimento giovanile ortodosso sotto la direzione di un giovane prete, mentre in

Russia il movimento studentesco cristiano à felicemente risolto il problema dei suoi rapporti con la Chiesa.

Alla conferenza venne fatto spesso rilevare che si à torto a considerare l'Ortodossia come statica. Se essa sembra statica, ciò si deve principalmente a ragioni di carattere esterno, non al suo genio intrinseco. Il problema della gioventù sarà di grande stimolo all'Ortodossia per riacquistare il suo carattere dinamico. I pochi delegati protestanti presenti àno potuto notare da quale spirito dinamico siano animati gli ortodossi, rallegrandosi che questo grande ramo storico della Chiesa Cristiana stia così rinnovando la sua vita spirituale.

La Russia dei Sovjety e la religione. — Il Governo russo si propone di condurre la sua lotta contro la religione imperniandola intorno ai cinque punti seguenti:

1° Tutti dovranno impegnarsi in questa lotta nelle sezioni comuniste d'attacco.

2° Verranno organizzate esposizioni antireligiose.

3° Il numero dei membri adulti dell'Associazione dei « Senza Dio » dovrà essere portato a nove milioni e mezzo; quello dei membri adolescenti a tre milioni e mezzo; e ciò in seguito ad una propaganda intensificata.

4° Il numero delle « cellule » antireligiose dovrà essere aumentato nella stessa proporzione: bisogna arrivare alla cifra di 25,000 nelle città e di 70,000 nelle campagne, e creare 30,000 gruppi antireligiosi di fanciulli.

5° Saranno impegnate campagne antireligiose contro le feste giudaiche delle Messi, contro la festa di Natale, contro le feste buddhistiche e musulmane, come pure contro la festa di Pasqua. Convieni impegnare un'azione *separata* contro le feste protestanti, cattoliche, ed ebraiche.

Secondo le informazioni date dal capo del movimento, Jaroslawski, l'Associazione dei « Senza Dio » conta presentemente, nelle sue sezioni d'attacco, più di tre milioni e mezzo di membri. Egli fa un appello nel giornale « Pravda » in favore d'una propaganda intensificata, ed esige espressamente una campagna speciale antireligiosa fuori di Russia. Il partito comunista negli altri paesi dovrebbe, a suo avviso, consacrare maggiori forze alla lotta contro la religione.

In Russia si conduce l'azione antireligiosa con tutti i mezzi possibili. Si chiudono chiese, trasformandole spesso in cinematografi. Dei chiostri sono stati trasformati in iscuola. Il teatro dei « Senza Dio » a Mosca à fatto rappresentare, durante la sua prima stagione, 94 drammi antireligiosi: queste rappresentazioni àno avuto luogo dinanzi a 80.000 tra operai e guardie rosse. Per sviluppare quest'impresa si chiede l'appoggio governativo.

Il numero delle università antireligiose è in piena crescita. Ve ne sono due nuove a Leningrado e a Sebastopoli. All'università di Pietroburgo sono state formate 19 sezioni d'attacco e parecchie dozzine di cellule antireligiose. Si creano, in maniera sistematica, propagandisti per il movimento antireligioso. Nella torre della cattedrale di S. Isacco a Leningrado si sta impiantando un osservatorio. E' noto che la cattedrale stessa è stata trasformata in un museo antireligioso.

L'Ufficio Internazionale del Lavoro e le Chiese. — Dice il Dr. Georges Thélin di Ginevra che se vi è un'istituzione che, per la sua natura profonda, possa dirsi internazionale, questa è la Chiesa. Le diverse confessioni cristiane mostrano sempre più il loro carattere unitario, che esercita la sua influenza sui grandi movimenti internazionali contemporanei. Tra questi ultimi va senza dubbio annoverato il *Bureau International du Travail* istituito allo scopo d'impedire che le leggi sociali divengano un fattore di concorrenza economica, e di far sì che queste stesse leggi siano applicate in maniera identica in ogni paese. Fa rilevare che dal 1925, cioè dall'epoca della Conferenza del Cristianesimo Sociale di Stoccolma, si sono annodate relazioni tra le Chiese e il B. I. T. E questo per il motivo che i semplici negoziati o gli abili compromessi sono tutt'altro che sufficienti alla realizzazione di riforme sociali durevoli e realmente efficaci: a ciò è necessaria la leva dell'ideale e della fede. Certamente le Chiese non sono istituzioni perfette, ma esse esercitano una funzione ispiratrice: ciò si nota del resto in parecchi movimenti sociali, e, nel dominio della legislazione internazionale del lavoro, tale funzione è un'occasione magnifica di manifestare la propria potenza, illuminando e stimolando l'opinione pubblica in senso riformistico e liberistico.

Venendo al concreto, il Thélin fa cenno di alcuni importanti risultati di questo influsso ecclesiastico cristiano sulla attività del B. I. T.:

1° *La crociata intrapresa, unitamente alla lotta contro la schiavitù, per l'abolizione del lavoro forzato*, nell'intento di salvaguardare l'integrità corporale e intellettuale, la vita familiare e sociale di milioni d'esseri umani ed assicurar loro l'applicazione dei principi di equità e di giustizia, applicati ai lavoratori dei paesi più evoluti.

Esiste già un progetto di convenzione a tale riguardo. Per un periodo transitorio, il lavoro forzato od obbligatorio potrà essere adottato a titolo eccezionale, unicamente per misure di carattere pubblico, mentre la possibilità di sopprimerlo, sotto qualsiasi forma, sarà esaminata allo spirare d'un termine di cinque anni dall'entrata in vigore della convenzione.

2° *Miglioramento delle condizioni di soggiorno dei marinai nei porti.*

3° *Protezione dell'infanzia che lavora*, questione che fa appello più che ogni altra ai sentimenti dell'uomo religioso. Finora la maggior parte delle legislazioni regola le condizioni di ammissione al lavoro e proteggono l'adolescente fino all'età di 14 anni. Ma migliaia di fanciulli sfuggono ancora a queste leggi generali. Bisogna poi pensare a tutti coloro che, dall'infanzia, sono costretti ad accettare dei lavori, se non malsani, almeno deprimenti per il corpo e per l'anima. E' necessario pensare ai piccoli venditori di giornali, ai piccoli commissionari, ai vagabondi, ecc. E' questo il grande compito che attende la Chiesa orientata verso l'azione sociale; è qui che essa potrà esercitare la sua maggiore influenza per la liberazione dell'intelligenza e per un più grande spiegamento dell'anima.

Insomma tutti gli ostacoli dell'ora presente, tutte le rivoluzioni dell'industria razionalizzata, esigono una più grande comprensione dei bisogni profondi dell'essere umano, ed è appunto verso questa realizzazione ch'è volta l'attività delle Chiese.

Premio Nobel per la Pace. — E' stato conferito all'Arcivescovo di Upsala D. Söderblom il premio Nobel per le sue benemerenze, per il costante e assiduo lavoro in prò della pace, a Stoccolma, a Losanna, a Praga.

Nel Congresso Mondiale per la Pace e per l'Amicizia, indetto nel 1928 a Praga dal « Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit » egli attribuì le cause delle guerre all'egoismo umano. « Solo Dio — egli disse — può dare la pace. Solo in Lui vi è perfetta unità. Soltanto se potrà rispecchiare in sè stessa la sua terribile potenza e la sua pace piena e completa, la Cristianità avrà modo di lavorare proficuamente per la pace. *La Chiesa Riunita e la Cristianità non è solo una promessa divina, ma anche un dovere santo, indispensabile* Il fine della sua attività non consiste nello stipulare nuovi accordi, nel promulgare nuove leggi e nell'escogitare nuovi sistemi: esso si trova in ben altro dominio, e cioè nei cuori degli uomini.

Consiglio ecumenico del Cristianesimo pratico. — E' questo il nome ultimamente attribuitosi dal Comitato di Continuazione della Conferenza universale delle Chiese, di Stoccolma. L'andata in vigore della nuova organizzazione à avuto per conseguenza il trasferimento a Ginevra del *Segretariato internazionale del movimento di Stoccolma*, che fino a poco fa risiedeva a Londra. Segretario generale per gli affari interni è il prof. Dr. Adolfo Keller. Il direttore dell'Istituto Internazionale del Cristianesimo Sociale non è stato ancora nominato. La sede del segretariato è a Ginevra 2, Rue de Montchoisy.

Amicizia internazionale per mezzo delle Chiese. — In Germania è stata creata una « *Lega giovanile per la elaborazione dell'amicizia internazionale* », alla quale anno aderito i membri di quasi tutte le associazioni importanti della gioventù protestante. Questa lega è destinata a creare una collaborazione effettiva dei capi dei movimenti giovanili per far conoscere alla gioventù tedesca gli scopi del movimento ecumenico.

Nella Conferenza della Filiale polacca dell'Alleanza Universale per l'Amicizia Internazionale mediante le Chiese, che à avuto luogo a Varsavia, si è realizzata l'adesione della Chiesa Ortodossa di Polonia, coi suoi quattro milioni di fedeli, all'Alleanza Universale stessa. Quest'adesione segna un progresso considerevole sulla via della collaborazione effettiva delle Chiese polacche.

I LIBRI

STUDI SUL MISTICISMO

Il poderoso volume di Evelyn Underhill su la mistica, è stato bene accolto dagli studiosi sin dal suo primo apparire. Notevoli, fra le varie osservazioni fatte al volume, quelle del Barone von Hügel, valente studioso dei fatti mistici, e dall'autrice utilizzate per la terza edizione della sua opera. La quale, dopo esser parzialmente apparsa fra noi nella traduzione di V. Vezzani (E. UNDERHILL, *L'educazione dello spirito*, Torino, Bocca, 1925), riappare integralmente nella traduzione tedesca di H. Meyer Franck ed U. S.

Meyer-Benfey, arricchita da una introduzione di F. Heiler (E. UNDERHILL, *Mystik*, München, E. Reinhardt, 1928, pp. 682, M. 16).

L'opera della Underhill si divide in due parti: nella prima tratta dell'essenza della mistica, mettendola in confronto col vitalismo, con la psicologia, con la teologia, con la simbolica, con la magia, per meglio farne emergere le caratteristiche. Secondo l'a., la mistica è la rivelazione di qualcosa definitiva e personale, non soltanto uno schema suggestivo dell'esperienza, ma anche la sostanza della stessa vita, la forma suprema della tendenza verso la realtà, verso una vita più alta e più ricca. Questa tendenza viene guidata da una « scintilla celeste » da una facoltà trascendentale che generalmente rimane sotto la soglia della coscienza. Ciò che accade di caratteristico nella mistica è l'irrompere di questa scintilla che diviene nella zona della coscienza fattore dominante della vita.

Lo studio della mistica perciò non può limitarsi alla vita dei mistici, al perfezionamento della loro persona e al modo con cui essi son pervenuti alla coscienza dell'assoluto.

Queste indagini si riferiscono alla « via mistica » su la quale procede, di grado in grado, lo sviluppo di ciò che i neoplatonici e i mistici del Medioevo hanno considerato come purificazione, illuminazione ed estasi. Lo studio della mistica, secondo la Underhill, deve estendersi anche al contenuto della esperienza, alla rivelazione che dà modo al mistico di prender contatto con l'assoluto. Ma questo studio non conduce l'autrice a considerare soltanto le varie dottrine della mistica, ma la questione anche assai complicata della simbolica, che ha dato luogo a vari tentativi da parte dei mistici per spiegarla, spesso senza frutto. La Underhill, che possiede una conoscenza assai estesa e profonda della letteratura mistica, tenta di liberare il nucleo mistico dalla buccia del simbolo e di tracciare una sintesi di queste dottrine, eliminando le contraddizioni tra rivelazione oggettiva e soggettiva, negazione e affermazione, emanazione e immanenza, autonomia e divinizzazione, tenebra e divina luce interiore, per raggiungere l'essenza della esperienza mistica, che dà all'anima umana la consapevolezza di trovarsi alla presenza di Dio.

Come si vede, la Underhill si dibatte nel tormentoso problema del valore obiettivo o subiettivo dell'esperienza mistica, e tenta trovarne la soluzione elevando il significato del mistico al disopra delle consuete possibilità, e delineando il processo di sviluppo della coscienza religiosa che appare nei mistici nel suo momento più alto. Un lento liberarsi dal mondo sensibile in cui l'uomo comune rimane immerso, conduce il mistico ad elevarsi sul mondo e dominarlo. Mentre il mistico è il genio dell'assoluto, noi abbiamo soltanto un talento occulto, che può rompere la cerchia del mondo sensibile in cui è imprigionato, per iniziare l'ascesa. Il talento non è esclusivamente religioso, perchè la Underhill considera il genio artistico, pari a quello religioso, come una scintilla divina. Per lei è uguale che la realtà superiore si incarni nel sacro o nel bello, nella bontà o nella verità. Lei crede che l'esperienza mistica sia la chiave che apre le diverse porte delle creazioni del genio, tutte essendo rivelazioni dell'eterno, nel qui e nell'ora; tutte realizzando una espansione della coscienza umana, una spinta verso centri più alti di vita. Il mistico è perciò, secondo la Underhill, un pioniere che procede nel suo lungo viaggio verso l'unità, e mentre procede, ci insegna qual'è il senso e il valore di questa vita.

I sogni, le fantasie degli uomini tentano di raffigurare la perfezione trascendente e soprasensibile, ma questa è loro vicina e irraggiungibile; oggetto della loro nostalgia, gli uomini l'appellano Dio, Grazia, Essere, Spi-

rito, Bellezza, Idea; ma tutti questi nomi non sono che simboli di un sè più profondo, non sono che imprecise e imperfette parole per descrivere il vivente assoluto che tutto comprende, l'assoluto che il sè più profondo à riconosciuto come reale. Riconoscendolo esso à vibrato come al contatto di qualcosa sacra, di una sostanza degna di adorazione, come la sintesi della sapienza, della potenza e dell'amore. E quando questa sostanza permea l'uomo, e come infinita lo abbraccia, e l'uomo come finito ad essa si unisce, sorge il tema della mistica. La quale, per la Underhill, è il coronamento dello sviluppo umano, la più alta perfezione della vita, la liberazione della persona dal mondo fenomenico, l'ingresso nella vita libera e creatrice del reale. La mistica perciò comincia con un risveglio di una nuova coscienza della divina realtà che sta in contrasto con l'illusorio mondo sensibile in cui l'uomo si trovava dapprima imprigionato, per partecipare alla grande vita del tutto.

Diverso di valore e di mole è il volume che A. M. CURTIS dedica al *Nuovo Misticismo*, tradotto da O. Calvari Giaccone (Torino, Bocca, 1980, pp. 163, L. 14). Esso è certo accessibile a una cerchia più larga di lettori ed à uno scopo pratico ben definito: revisione degli orientamenti mistici e loro penetrazione nell'attività quotidiana.

Questo volume accentua la posizione dualistica che polarizza il mistico contro il corpo e contro il mondo. L'autosublimazione proposta dall'a. include il mondo sensibile in un illuminato processo di sviluppo, e insegna a utilizzare le energie imprigionate, sepolte sotto gli eonici strati del subcosciente, del nostro mondo interiore, per portarli al giudizio della nostra coscienza risvegliata. L'a. dà un valore, secondo noi, eccessivo al subcosciente. Questo sarebbe un elemento dinamizzante e solvente di cristallizzazioni, sarebbe capace di rinnovare, rigenerare, liberare il piccolo, «meschino» io contingente, che deve esser messo da parte e lasciarsi sostituire gradatamente dall'altro. Questo processo non dovrebbe esser considerato come fenomeno di eccezione, privilegio di coloro che traggono l'ispirazione da una o da un'altra tradizione religiosa, ma come la via all'autorealizzazione per tutti coloro che àno il senso del divino. Ma quando il misticismo si riduce, come qui vien fatto, all'arte di ricercare direttamente il principio creativo per mezzo della redenzione del corpo, si perviene a confonderlo con l'ascesi o con una specie di yoga.

Il volume invece che HORWARD H. BRINTON pubblica su la volontà mistica (*The Mystic Will*, New-York, The Macmillan Company, 1980, pp. 269, dollari 2,50) proponendosi un duplice scopo, integra l'opera della Underhill e quella strettamente pratica, stava per dire tecnica, della Curtis. In primo luogo Brinton vuole interpretare il problema centrale, postosi da Jacob Boehme su la filosofia del misticismo, prendendone lo spunto per darne egli stesso la soluzione; in secondo luogo vuol presentare un particolar tipo di misticismo, fondato su la filosofia del protestantesimo e in armonia con le note teorie del Barone von Hügel e di W. E. Hocking.

Noi apprezziamo, in questo volume di Brinton, la lucida esposizione del nodo centrale della mistica di Boehme, che l'a. intende come mistica del protestantesimo. Egli avrebbe fatto bene però a consultare l'opera di H. Bornkamm su *Luther und Böhme*, e a non chiudersi in cerchi schemi assai angusti. Così, per esempio, può esser comodo, ai fini di una dimostrazione, definire il cattolicesimo come quello che à un oggetto religioso soprannaturale, esteriore e raggiungibile, ed il protestantesimo come quello che lo à esteriore ma irraggiungibile, mentre il misticismo lo à interiore e raggiungibile. In realtà però il misticismo non è una religione, ma ogni religione può avere i suoi mistici.

L'IRRAZIONALE NELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Dopo il magistrale volume di Rudolf Otto sul sacro, ossia su l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione col razionale — volume che molti fra noi hanno potuto gustare nella traduzione di E. Buonaiuti — il fattore irrazionale nella religione, nell'esperienza religiosa è stato uno degli argomenti più favoriti. Non occorre risalire qui alle fonti storiche dell'idea dell'irrazionale e seguirne il filone entro gli strati della filosofia reazionaria contro l'intellettualismo ed il razionalismo: basta guardare il punto attuale del suo sviluppo, nella posizione intermedia e conciliante che prende il prof. GEORG WUNDERLE (1), per orientarsi in questo non facile problema della psicologia moderna. Nella teologia protestante, sin dal tempo di Schleiermacher, il fattore dogmatico, dottrinale nella religione è passato in seconda linea, per dar luogo invece a quello sentimentale.

Il *frui*, il godimento del divino è stato posto al centro della religione. Poiché si è ritenuto che la *ratio*, l'*intellectus* non sono al caso di farci cogliere il divino, di metterci in diretto contatto col divino, e quindi occorre abbandonare il pensiero concettuale e cercare un altro organo che ce lo permetta. Portato alle sue ultime conseguenze, l'irrazionalismo sbocca in un subiettivismo assoluto e lascia insoluta la questione della collettività religiosa. Non dirò, col prof. Wunderle, che a lungo andare l'irrazionalismo assoluto conduce alla estinzione dell'entusiasmo religioso, come fenomeno individuale. Se così fosse si verrebbe a disconoscere ogni valore religioso alla vita eremitica e al religioso solitario; ma devesi ammettere la virtù dell'esempio, l'efficacia dell'influsso che esercita la comunità su l'animo dell'individuo, (logica dell'imitazione), il potenziamento che la religiosità di questi rag giunge per mezzo della collettività religiosa (meccanismo dei rapporti di azione e reazione tra individuo e collettività), che hanno incalcolabile valore per la vita religiosa. In realtà la vita dell'individuo e della collettività è dominata da una logica sistemazione di conoscenze e di sentimenti.

La cosiddetta legge di contraddizione è tanto estesa al campo dei sentimenti che a quello dei giudizi. L'esperienza religiosa non può sottrarsi a questa legge, a una logica dei sentimenti che non può ammettere, anche nel suo fondo irrazionale, che non sia in armonia con se medesima, che nello stesso tempo sia e non sia ciò che è. Come termine di relazione affettiva, essa diviene oggetto della volontà, e come relazione giudicativa diviene oggetto di ragione, onde il suo contenuto razionale può essere affermato o negato. L'a. si domanda se nel momento iniziale dell'esperienza religiosa si nasconde un elemento razionale. Possiamo solo riconoscerlo questo elemento nel giudizio immanente che si cela sotto ogni consapevole esperienza. Chi a un'esperienza afferma, esplicitamente o no, che è lui ad averla, ed affermare è giudicare, e non semplicemente atto affettivo o volitivo.

La moderna letteratura dell'irrazionale confonde spesso, sotto questo termine, cose ben diverse. Alcuni lo confondono col soprannaturale, altri col mistero e persino con una conoscenza intuitiva che non si può ottenere per vie di concetti. La ragione che si appoggia su la concatenazione delle conseguenze, l'intelletto che si fonda su i principj sarebbero esclusi da ogni contatto con l'irrazionale.

Riguardo all'esperienza religiosa però non bisogna dimenticare che essa sta al centro della vita psichica, e si dirama per ogni sua parte.

(1) *Über das Irrationale im religiösen Erleben. Eine religionspsychologische Betrachtung*; Paderborn, F. Schöningh, 1930, pp. 62, M. 1.

La religione non si regge sopra una sola colonna della vita, ma domanda tutto l'uomo, la vita affettiva non meno che quella rappresentativa, intellettuale, etica, razionale. Il fermarsi sopra un punto, a danno degli altri, rischia di presentarci un aspetto artificiale della natura della religione, aspetto che in realtà implica — come è già detto altrove — un momento irrazionale ed uno razionale. Una disposizione, un bisogno occulto non sono irrazionali perchè sfuggono alla nostra conoscenza, ma irrazionale è il prodotto dell'innestarsi della ragione sul loro tronco, quando sfugge ad una spiegazione concettuale. Il bisogno che l'uomo prova di accostarsi al divino, bisogno che per se non domanda di essere logicamente spiegato, come non lo domanda, l'amore illimitato della coscienza religiosa, riacciandosi ad impulsi originari e profondi, alle disposizioni individuali. Su questo originario impulso (vitale) si innesta il fattore razionale e la moderna indagine psicologica lo conferma (Girgensohn, Gruhn), con convinzioni dogmatiche e filosofiche. La sistemazione dell'esperienza religiosa in un concetto del mondo e della vita è frutto dell'attività razionale. Il rapporto del soggetto con l'oggetto religioso viene razionalizzato affinchè si appaghino le esigenze della ragione, la riduzione in concetti della funzione dell'io e della struttura dell'esperienza religiosa. Ciò che non viene guidato dal pensiero e ciò che sfugge ad una spiegazione concettuale è l'irrazionale, ma non il contraddittorio o il superrazionale; perchè il primo è contrario alla ragione, il secondo superiore alla ragione; mentre l'irrazionale sorge senza la guida della ragione e continua a sottrarsene.

Esso è qualcosa di reale e positivo: Wunderle lo riconosce francamente, e lo difende contro le esagerazioni psicanalitiche che ne fanno unicamente una funzione della sessualità. La religione, limitata al suo piano razionale non prenderebbe tutto l'uomo. Ma anche limitata alle sue profonde radici irrazionali, come al cuore inquieto di Agostino, all'*appetitus innatus* degli scolastici, ad una *dilectio involuntaria*, ad una disposizione semplicemente o, peggio ancora, ad un istinto sarebbe insufficiente, unilaterale. La religione domanda tutto l'uomo, essa vuole appagare non una sola ma tutte le esigenze del suo spirito.

Essa perciò è anche un aspetto razionale, una *dilectio voluntaria*, direbbe Goffredo di Poitiers. Bene à fatto il Prof. Wunderle di appellarsi a questo autore, per delucidare le due facce dell'irrazionale: una, *quam habemus communem cum brutis, qua homo diligit vitam suam, salutem et sanitatem et conservationem istorum...* Alia est quae proprie est humanae animae, qua naturaliter humana anima diligit summum bonum, appetens beatitudinem sine deliberatione et praelectione. Perchè l'azione venga non occorre perciò alcuna spinta della ragione, e perciò è detta irrazionale. Ma un terzo momento devesi aggiungere all'irrazionale, un momento che Wunderle à lasciato con gli scolastici fuori del campo di osservazione: è quello accennato dianzi della incapacità della ragione di spiegare per via di concetti quella stessa *dilectio involuntaria* che proviamo per il divino nell'esperienza religiosa, e che fa della nostra concezione di Dio una concezione negativa. Il Prof. Wunderle à ragione di dire che non devesi trascurare l'elemento irrazionale nella religione. Ogni razionale conoscenza di Dio, egli dice, postula un momento irrazionale, come un orientamento dello spirito postula un Eros celato da Dio nel cuore umano. In esso è la ragione del potente impulso a razionalizzare la religione, ma in esso è anche la ragione della nostra impotenza a formulare concetti del divino verso il quale tende il nostro Eros.

IL «GOG» DI PAPINI E L'ARTE NUOVA

Dopo aver letto il «Gog» di Giovanni Papini (1), vien fatto di pensare che l'autore, adopratosi durante ben quattrocento pagine ad aprire una finestra, non à avuto poi la forza nè il coraggio di affacciarsi, privando così il lettore della interessante panoramica che, certo, da quella finestra si poteva godere.

Ecco perchè il libro, più che il pregio d'una opera compiuta, à in sé il valore d'una documentazione, e si può definire un tentativo verso quelle che sono le nuove aspirazioni dell'arte: aspirazioni che tendono — a nostro avviso — a qualcosa di *antiumano* e di *antinaturale*.

È questo appunto che cercheremo di spiegare, cominciando con l'esaminare le attuali condizioni della sensibilità umana.

Gli organi sensitivi esistono allo stato selvaggio. Per poter far vivere l'occhio — ad esempio — e potergli dare una percezione artistica s'è dovuto coltivarlo: cultura che trascende il breve ciclo della vita umana ed è opera dei secoli e delle generazioni. Può provare ciò che diciamo — sempre con un esempio — il riso animalesco d'un indigeno della Polinesia alla vista di una macchina cinematografica, o ancora: gli sbellicamenti ch'ebbero i beduini del Sahara dinanzi all'accorata biondezza di Mimy Bluet, venuta a cercare nel deserto il corpo del suo amante sconosciuto. La macchina cinematografica, come Mimy Bluet, sono due portati della civiltà e stanno, nel nostro caso, rispettivamente ai polinesiani ed ai beduini, come un quadro di Picasso o di Balla o di De Chirico dinanzi all'occhio d'un qualunque visitatore d'una quadriennale o biennale moderna.

Dire, dunque, che l'occhio umano esiste allo stato selvaggio è constatare un fatto vecchio quanto l'uomo; più interessante e nuovo sarebbe invece studiare le varie vicende subite traverso i secoli da codesta specie di gigantesco processo di selezione che oggi è senza dubbio in una delle sue fasi più espressive.

Non mai come ora, la natura si mostra insufficiente e povera dinanzi alle nuove, inesauribili possibilità dell'arte, e il detto wildiano che per circa quarant'anni è apparso un famigerato paradosso, che cioè «l'arte comincia dovè la natura finisce» è stato filtrato nella recente frase d'uno scrittore novecentista che sentenzia: «Perchè un'opera d'arte sia veramente immortale, bisogna ch'essa esca dai limiti della natura umana». Frase che, se viene interpretata con le dovute precauzioni, mostra con efficace evidenza l'attuale stato d'animo che regna nel clima dell'arte moderna.

Qualcosa di simile: di antiumanizzare cioè l'arte, o meglio e più precisamente, di opporre l'arte alla natura umana si era già tentato in Francia negli ultimi anni del secolo scorso dalla scuola dei cosiddetti: «antinaturalisti» che — si sa — faceva capo all'Huismans; e sono note le polemiche di codesto scrittore originalissimo col Barbey d'Aurevilly; pontefice massimo della critica nella Francia ottocentista. Anzi, l'Huismans, traverso un giovanile processo interiore, era arrivato a un punto dal quale s'era posto a rinnegare la stessa natura, e la sua tesi può essere racchiusa nella modernissima formula petroliniana: «Tutto un mondo da rifare!». L'Huismans, infatti, non contento del mondo qual esso si mostrava a lui, ne volle fare uno tutto suo, di suo piacimento, di sua fantasia, che contrappose in un gruppo di romanzi, di *récits* e di novelle, a quello reale.

(1) Firenze, Vallecchi, pp. 393, L. 15.

Il Barbey d'Aureville, cattolico intransigente, alla comparsa di *«A rebours»* il romanzo più significativo dell'Huismans, non tardò a gridare allo scandalo e in una lunga disbriga critica, bollava l'autore con queste cocenti parole: *«Après un tel livre, il ne reste plus à l'auteur qu'à choisir entre la bourse d'un pistolet et les pieds de la croix!»*.

Vent'anni dopo, in una rinnovata e mistica prefazione al suo romanzo, Huismans riportando le parole dell'Aureville, le sottolineava con questi due monosillabi: *«C'est fait!»*. Era fatto: alla bocca della pistola, egli aveva scelto già da tempo i piedi della croce e s'era ordinato frate.

Non c'è chi non veda nel fugace accenno alla crisi spirituale di questo scrittore alcune analogie con i tentennamenti e le predilezioni che la critica à voluto vedere nello spirito papiniano. Ed ecco che, se l'Huismans à risposto dopo vent'anni con due monosillabi definitivi, Giovanni Papini risponde oggi invece, con questa grassa risata del suo *Gog* che sconcerta e mina dalle fondamenta la impalcatura della sua pretesa conversione.

Gli è che nell'Huismans si trattava d'un fatto, per così dire, personale; d'un fenomeno realmente costruito e chiuso nella cerchia di uno o più temperamenti artistici e che trovava appunto nel misticismo la sua logica risoluzione: cioè l'affermare appassionatamente un *quid* in base ad una appassionata negazione precedente. Invece codesta specie di antagonismo e codesta misconoscenza satanica che brillano e trapelano dalla prosa del Papini, appaiono qua e là come le faville d'un fenomeno che abbraccia tutta un'epoca, e il nostro autore insieme a tanti altri non sono in fondo che dei conduttori più o meno palesi e capaci a far scoccare la scintilla.

Fatto personale, dunque, basato in massima parte sulla sensualità, nello Huismans; fenomeno universale nel Papini, a carattere fatalistico, con radici smisuratamente più ampie e profonde.

Se si pensa al cammino percorso dall'arte e alle vicende ch'essa à subite in soli cinquant'anni: dall'epoca in cui Victor Hugo esaltava il pubblico con le sue poesie, il Manzoni appassionava col suo romanzo e Verdi faceva piangere con le rinunce amorose della sua etera tubercolotica, si può avere una vaga idea delle sismiche trasformazioni e di qual gigantesco rovesciamento sia stato oggetto, in pochi anni, la coscienza artistica. Noi abbiamo ad esempio, qui in Italia, un fenomeno che si va tuttora svolgendo sotto i nostri occhi e che — meglio che in Italia — all'estero è tenuto in massimo conto: quello di Luigi Pirandello. La fortuna e il grande favore incontrati dal Pirandello, sono dovuti al fatto ch'egli è stato il primo che à avuto il coraggio, la capacità e la forza di concretizzare artisticamente e di rendere teatrale — cioè visiva — tutta la somma di quelle sensazioni e di quelle esigenze spirituali che, accumulatesi e rimaste allo stato latente nella coscienza umana, avevano creato come una fitta rete di problemi, attaccati tutti ad un problema centrale — per dirla col Tilgher — basato sul dualismo. Dualismo che, ecco, quasi sempre sbocca nell'antagonismo. *Realtà e sogno, passato e presente, vita e maschera, vivere e sentirsi vivere.*

È naturale che per antagonismo non debba intendersi contraddizione sistematica, vuota, accademica, fine a sè stessa, bensì un moto cosciente dello spirito, divenuto forte e capace di opporsi al già creato, e di creare lui artisticamente, mediante dissidi, polemiche, dialettiche, umorismo, sensualità cerebrale.

Ora, da questo pauroso trampolino lanciato nel vuoto, verso le stelle, e che pur poteva allettare migliaia di scrittori a tuffarsi in un bagno d'azzurro, nessuno — o quasi nessuno — à voluto tentare la prova. Questo perchè Pirandello à creato un genere, un modo di sentire e di vedere, à sco-

perto nuove prospettive, à realmente spalancato delle finestre, la cui luce però s'è riflessa più sulla vita reale che sull'arte. Nel campo artistico, invece, data la travolgente fase di sviluppo che noi viviamo — ognuno è occupato a procedere per proprio conto; ed ecco l'atteggiamento spirituale del Pirandello già sorpassato oggi da quello del tedesco *Giorgio Kaiser* che, nel suo teatro cosiddetto metafisico, viene a negare addirittura la « realtà reale » — diciamo così — per sostituirla trionfalmente con quella cerebrale.

Il teatro kaiseriano — Giorgio Kaiser è l'autore più applaudito della Germania moderna — è tutto una glorificazione della conquista della realtà da parte del sogno; sogno — s'intende — non come stato incosciente, abulico o patologico, ma come una specie di nuovissimo stato di grazia, generato dalla perfetta corrispondenza del cervello coi sensi, al di fuori del clima reale in cui essi vivono.

Questo, brevemente, per il teatro. Quanto alla poesia, parla per tutti un illustre accademico francese il quale à detto recentemente che « *en poésie, il faut que la mathématique se mette aux ordres des fantômes* ». E tutti più o meno conoscono la musa algebrica di Paul Valéry, poeta olimpico e favorito del pubblico francese.

È facile immaginare quale campo libero e quanto ossigeno, queste nuove tendenze e predilezioni dell'arte abbian trovato nel cinematografo.

E il cinematografo — per di più ora parlato — ultima espressione della vita moderna, accoglie i nuovissimi atteggiamenti dello spirito e s'associa e li realizza in maniera così sorprendente da creare una vera e propria congiura dell'antinaturalismo. Parlo, s'intende, di films che non ànno nulla a vedere con quelli proiettati nelle sale romane dai titoli per esempio: « *Pietro il Grande, Anna Karenine, Resurrezione*, ecc. . . che, naturalmente, sono realizzazioni sullo schermo di vecchi temi a base romantica.

Per dare una vaga idea di codesti films d'avanguardia, basterà ricordare quello ideato e finito di realizzare proprio in questi giorni da Jean Cocteau che s'intona rigidamente alle teorie e alle esperienze dell'ormai celebre letterato francese. Si tratta de « *La vie d'un poète* ». Libero di scegliere i visi, le forme, i gesti, le intonazioni, le vicende, i luoghi di suo piacimento, Jean Cocteau li à riuniti in un'armonia compiuta sino a che essi potessero esprimere — come lui dice — « un documentario realista di avvenimenti irreali ». La « *Vie d'un poète* » si svolge ad episodi: 1° episodio: Una didascalia dice: « Mentre tuonano i cannoni, nella sua modesta camera un giovane . . . ». E sullo schermo appare realmente un giovane che disegna un viso così potentemente vivo che la bocca freme come una bocca vivente. Cancellandola sulla tela, questa bocca resta viva sulla mano del giovane. Come liberarsi da questa bocca che geme: « aria! aria! » e che beve l'acqua alla punta delle dita? Il poeta la incolla sulle labbra d'una statua che si sveglia, si anima e vive.

Il secondo episodio: comincia con un dialogo tra la statua e il poeta: *La statua* — (vivificata dal poeta). Non ti resta che uno scampo ora per sparire: entrare nello specchio e camminarci dentro.

Il Poeta — Non si entra negli specchi!

La statua — Come? . . . Ài scritto che negli specchi si entra e non ci credi?! . . . Tenta! . . . Bisogna sempre tentare . . .

Il poeta allora si precipita nello specchio, nuota al rallentatore e scompare come assorbito dalle profondità d'una camera oscura.

Così via, per una mezza dozzina di episodi.

Il film — musicato da Georges Auric — a detta dei critici è rimasto ancora allo stato di *rebus*, e si dice che sarà necessario *decifrarlo*.

Però, senza ricorrere al cifrario e al cinematografo ancor quasi del tutto ermetico di Jean Cocteau, possiamo chiamare in nostro aiuto due geniali, modernissimi disegnatori del cinema, i quali riscuotono ormai il favore universale per aver creato un tipo di piccolo e buffo eroe che à battuto vittoriosamente in breccia tutti gli altri avversari. Vogliamo accennare agl'ideatori dei disegni animati, ai creatori di quel meraviglioso mondo fittizio e assurdo in cui vive una piccola creatura *antinaturale* per eccellenza e la cui vita meccanica si è così ben contrapposta alla vita biologica — e, si badi bene, attraverso quella che può anche apparire una imitazione della natura — da fare della realizzazione d'ognuno di questi films una vera e propria opera d'arte.

« *Mickey the mouse* »: Topolino — e non sembri scandaloso chiamare un simile personaggio a valorizzare la nostra tesi — Topolino che con gli strumenti più imprevisi e imprevedibili fa le sue serenate a tempo di jazz, che corre e s'agita traverso boschi umani e uomini vegetali, che scende nelle cavità marine per donare il soffio della vita non a qualcosa di organico, come a una perla, a un'alga, a una sirena, (poiché questo rientrerebbe ancora nella vecchia concezione romantica del racconto delle fate) bensì a qualcosa di *inorganico* come a uno scoglio, a un sasso, a una macchina, a un pianoforte sottomarino che digrigna i denti coi tasti e vive della stessa vita del suo creatore, il quale a sua volta prova dei godimenti sensuali a noi del tutto sconosciuti, nello scomporsi in cento pezzi che sono cento macchine che a loro volta creano cento vite. Topolino col suo mondo è una così geniale espressione artistica dell'epoca moderna, da racchiudere e integrare — portate naturalmente al parossismo e alla caricatura — molte delle principali correnti e tendenze letterarie degli ultimi decenni: l'*unanimità* di Jules Romains con quella tipica atmosfera di panico in cui le cose inanimate vivono e si sentono vivere più che le persone vive, quel senso di patetica irrealtà ch'è nel nostro Bontempelli, quell'assoluto difetto di connessione nella trama che, più che nesso logico, diventa essa stessa un personaggio, come in Aniante, e in tutti i nostri *novecentisti* e ancora: il *narcisismo* di Gide, le stramberie di Soupault, perfino alcuni atteggiamenti dell'ormai vecchio Proust che, ricordando i suoi sonni giovanili, scriveva:

« *Quelquefois, comme Ève naquit d'une côte d'Adam, une femme naissait, pendant mon sommeil, d'une fausse position de ma cuisse* »; è l'arte di quelli, insomma, in cui la natura è deformata, sfornata, ricostruita a nuovo e contrapposta a quella di tutti e di tutti i giorni.

È notevole osservare come la musica che accompagna e completa queste realizzazioni sia sempre a tempo di jazz o quasi; espressione cioè modernissima della musica moderna.

Contro il *jazz* v'è stato da noi, fino a qualche tempo fa, una specie di malcelato disprezzo o, diremmo meglio, una sorta di strapaesano snobismo (forse anche giusto e opportuno) per le umili origini di codesta genuina espressione dell'arte musicale.

Apparsa qua e là, timidamente, dietro l'arco illuminato di qualche caffè concerto di terz'ordine, attraverso i *tabarins* e le sale da ballo a pagamento, esso è arrivato oggi a calcare le nostre ribalte più importanti, a rendersi padrone delle sale patrizie e a tentare perfino l'immaginazione e il gusto di qualche nostro modernissimo compositore che à mostrato di non disdegnare del tutto i ritmi sincopati e le concitate astruserie del sassofono.

« Il *jazz*?... Negrismo osceno!... » rispondono i tradizionalisti.

Jazz, Rag Time!... Blues!

Piantagioni sconfinite sotto un cielo tropicale, entro le quali migliaia di

negri — come vermi in un frutto — sono chiusi a lavorare e a coltivare la terra troppo pingue! Uomini e donne quasi allo stato di schiavitù, che sentono la vita come i bianchi che li comandano e che — nella tregua del lavoro — sotto la sfera micidiale del sole o nelle violenti notti stellate; sentono affiorare alla coscienza, come un ampio fiore velenoso alla superficie di un lago, il sordo istinto della rivolta contro il loro destino implacabile, contro quelli d'un'altra razza, contro la vita; contro la natura, contro il sole stesso che li scalda, contro la splendente impalcatura delle stelle che fa sognar loro le fantastiche luminarie dei grandi centri del Pacifico, della Luisiana, della Florida, dei paradisi artificiali di *Broadway*. E allora, il cervello più che il cuore, s'è posto a cercare attraverso i labirinti dello spirito la musica primitiva germinatrice, primordiale, la musica della natura che non è più musica, ma ritmo soltanto: numero, ritmo, vibrazione sonora, respiro; e — trovato — lo ha fissato in strumenti rudimentali non per esprimerlo in adorazione ma per contrapporgli, con barbarica gioia, il controritmico, il sincopato, il controtempo, e cantare così le canzoni della sua rivolta.

Ecco l'antiumano all'umano; ecco il meccanismo contrapposto alla natura.

La musica, dunque, come l'amore, tende oggi al nudismo. Nudo ch'essa s'affretta a rivestire o, meglio, a travestire con vesti tutte sue, come fosse tenuta da timore di un qualche riconoscimento.

Ora, codeste fugaci costruzioni musicali che, sotto la parvenza d'uno scheletrico primitivismo, celano i germi di un'arte nuova, ci riportano, per un improvviso processo di associazione mentale, ad altre e ben più salde costruzioni vedute qua e là traverso l'Europa e che vanno sorgendo rapidamente nel cuore degli'immensi alveari umani.

Anche la moderna architettura — nella sua più ardita espressione — mostra di prediligere le accennate tendenze: nuda, semplice, quasi lineare, innalza contro il cielo le sue nuovissime torri di Babele entro cui s'urtano e s'affollano gli uomini o dove riposano le spoglie dei morti dittatori.

Alcune modernissime case, vedute sulle spiagge del Baltico, le architetture reclamistiche di Otto Hässler a Cette, i villini di André Lurçat a Parigi, le scuole olandesi di Dudok, i sanatori di Duiker, le costruzioni trogloditiche di Le Corbusier a Stuttgart, i moderni alloggi di Mosca, o più semplicemente il già distrutto cenotafio di Lenin, ci mostrano a sufficienza il prepotente bisogno innato di voler creare qualcosa di meglio, qualcosa di più; in una parola: di voler esprimere *l'introvabile*.

Ricordo ancora — e custodisco con gelosia — la improvvisa e violenta paura sensuale provata il giorno in cui — giunto a Mosca — ebbi ad accostarmi per la prima volta alle nuovissime case costruite dagli architetti sovietici! V'era in esse realmente una vaga forza allettatrice di altezze nuove: mostruose sirene di cemento ai confini dell'Europa, enormi sfingi dai cento occhi balzate improvvisamente dal satanico ingegno dell'uomo. V'era di fronte lo storico monumento a Puschkin, quello famoso inaugurato dal Dostoiévsky, e dinanzi al quale, come presa dal delirio di vedere i suoi due geni in comunione con l'eternità, tutta la Russia aveva palpitato quel giorno come un solo cuore. Piccolo, meschino, vero nei dettagli fino allo spasimo, realista fino al parossismo, il dimenticato monumento ai piedi di quei colossi che facevano intravedere una bellezza inespressa, forse inesistente, mi parve in verità così minuscola cosa da sembrare, nel confronto, appartenente ad un altro pianeta. E allora, corsi col pensiero ai millenni!

« *E quando quei mille anni saranno compiuti* », tuona l'Apocalisse « *Satana sarà sciolto dalla sua prigione e uscirà per sedurre le Nazioni Gog, Re di Magog...* »

La predizione che Giovanni Papini à posto sul frontespizio del suo libro, suona alta e solenne più che tutte le parole degli uomini, in quest'ora di così espressiva incertezza dell'arte; e come questo suo bastardo Satana, mostro e bambino, bestia e uomo, gigante e pigmeo, dopo aver portato il suo zingaresco trono in tutte le città e aver percorso tutte le strade, si commuove d'improvviso alla vista d'una bambina che mangia il pane, così possa l'arte avere un fecondo fremito di vita dinanzi alle grandi opere della terra.

La profezia — come un lento fiume — continuerà il suo corso e potremo udire in letizia l'Angelo del Signore che dice:

«Dopo Gog, io vidi distintamente un gran trono bianco!».

LUCIO D'AQUARA

TITANISMO E TRADIZIONE ERMETICA

Si direbbe che oggi, attraverso vie molto diverse, si assista in vari campi della cultura e della vita pratica occidentale, ad un affioramento di « spiritualità titanica », che à certamente del singolare. Certo è che alle nuove generazioni, soprattutto nordiche, l'esperienza religiosa non dice più che ben poco. Sempre più si à il senso di esser lasciati a sè stessi sulla nuda terra, in un'atmosfera fredda e dura. Pure, ciò non porta nè alla disperazione, nè alla caduta di ogni entusiasmo per l'azione e tanto meno ad un vivere alla giornata più o meno edonisticamente. L'esperienza del materialismo ormai ci è altrettanto lontana, quanto quella dell'antica fede. Si tende a formarci una nuova visione della vita, attiva e pur a provvidenziale, sulla base di un individualismo che non è più « naturale » o intellettualistico, ma sovranaturale (se così si può dire), superrazionalistico. Il nuovo mondo della potenza meccanica, del grattacielo, del dominio assoluto della natura cerca di forgiarsi dal proprio interno una sua propria spiritualità, una sua propria anima.

Fra i pensatori che più distintamente ànno saputo render coscienti queste esigenze, diffuse e latenti un po' dappertutto, in Italia spicca di certo la figura del barone J. Evola. L'insieme delle sue opere — dai « *Saggi sull'idealismo magico* » all'« *Uomo come potenza* », dall'« *Imperialismo pagano* » alla « *Teoria dell'Individuo assoluto* » e così via — costituisce l'espressione più caratteristica appunto della tendenza a sorpassare sia il piano delle speculazioni astratte, sia quello dei sentimenti e delle devozioni in nome di una trasfigurata e eroicizzata sensazione dell'Io. E appunto in questi giorni esce un nuovo libro di J. EVOLA dal titolo: *La Tradizione ermetica* (Laterza, Bari, 1931), che farà probabilmente parlar molto di sè, e non soltanto in Italia.

Comunemente si ritiene che come atteggiamento il « titanismo », cui sopra abbiamo accennato, sia un puro parto dei tempi moderni; inoltre si ritiene che, in massima, esso si esaurisca sopra un piano di diletterismo letterario o speculativo. L'opera di Evola dà una recisa sconfirma a tutto ciò. Con una serrata documentazione, tratta da numerosi testi greci, arabi e medievali, che solo la sua pazienza à saputo ritrovare, egli dimostra la presenza di una tradizione occulta antichissima — la « Tradizione Ermetica » — la quale sarebbe stata appunto la portatrice dello « spirito titanico », cioè di un atteggiamento assolutamente virile e dominatore rispetto alla spiritualità. Questa tradizione — identica nei suoi simboli e nella sua dottrina, dai Greci sin sulla soglia del mondo moderno — avrebbe inoltre avuto in proprio una tecnica — l'Arte Reale, *Ars Regia* — per far della sua aspirazione una realtà concreta. E qui viene alla luce qualcosa di singolare: dei testi, nei quali gli

ermetisti dichiarano con tutta tranquillità che la loro scienza fu ad essi trasmessa dagli «angeli caduti»; che tali angeli simbolici non furono per nulla dei «peccatori», ma degli audaci, i «primi di una razza nuova, sconosciuta alle generazioni anteriori»; che i «Veglianti» — *egregori* — di antichissime leggende, i primi Istruttori dell'umanità, coloro che insegnarono ad essa l'«uso delle armi» — cioè, che le infusero la spiritualità guerriera — fanno con essi una sola cosa.

Si forma così una polarità aspra, ricca di una dialettica drammatica: spirito guerriero contro spirito religioso: *magia* contro devozione e contemplazione. Adamo non sarebbe stato un peccatore ma — dietro il simbolo — uno, in cui la potenza non fu pari all'audacia, onde cadde in un'avventura, che peraltro tipi analoghi di miti (Giasone, Ercole) ci mostrano poter avere anche un esito vittorioso. Ora, nei testi ermetici si dichiara, con calma, che lo scopo è appunto riprendere vittoriosamente una tale avventura: giungere alla riconquista del simbolico «Albero di Vita».

Il mito cela significati profondi, non del tutto fantastici, che qua e là riaffiorano. Un ermetista del cinquecento, il Della Riviera, non esito, p. es., a dire senza veli che la magia e la riconquista di tale albero mitico fanno tutt'uno. Lo scopo — dice Flamel — è «trasformare un essere in un altro essere, come di debolezza in forza, come di corporeità in spiritualità». Si tratta di superare l'uomo in qualcosa di più che uomo; di «farlo rinascere secondo potenza» (*Corpus Ermeticum*); di metterlo in rapporto con energie di carattere cosmico, capaci di agire sopranormalmente. E gli attributi dati da Zosimo (IV secolo) alla razza ermetica dei «Filosofi, detentori della sapienza dei secoli», sono: «autonoma, immateriale, priva di Re». Essi son chiamati nei testi siriaci: «Signori del Tempio», «Despoti dello Spirito». Un singolare simbolismo sessuale ne fa «colore che anno posseduto la Madre».

Strano, che siano proprio dottrine antichissime a contenere motivi rivoluzionarii, quanto i moderni forse non saprebbero trovarne. Ognuno ricorda che il destino della morte sarebbe stata, secondo il mito, la conseguenza, trasmessa alle stirpi umane, della fulminazione dei titani operata da Giove. Ora, l'*Ars Regia* ermetica — secondo la ricostruzione dell'Evola — significherebbe null'altro che una tecnica precisa, necessitante, indifferente al bene e al male, per riconquistare l'immortalità.

Qui, ci sta però da presso un paradossale capovolgimento di valori: la dottrina, a cui gli uomini da duemila anni anno creduto — quella dell'«anima immortale» per natura — viene respinta come uno sviamento dalla verità; le cosiddette grandezze umane sarebbero puri miraggi; la scoperta della «coscienza morale» sarebbe una impostura; la devozione, una specie di cerotto per anime molli. La morte sarebbe invece un fatto reale e definitivo per i più: egualmente reale sarebbe però un'arte segreta, che si trasmette a pochi esseri, agli «eredi della sapienza titanica», i quali, attraverso tale tecnica, divengono essi soli immortali e dèi. L'isola splendente degli Eroi e il mondo tenebroso dell'Ade! Solo ad Evola, il difensore dell'«Imperialismo pagano», il teorico dell'«Individuo assoluto» e del «Superamento del Romanticismo», poteva venire in mente di consacrare lunghi studii e ardue ricerche in testi sconosciuti e quasi introvabili per riportare alla luce e giustificare una simile tradizione, che dietro il mondo cristiano si sarebbe continuata, attraverso una catena invisibile e ininterrotta. Nel libro, è dato p. es. un ricchissimo materiale documentario per persuadere che nella maggior parte dei casi nella cosiddetta «alchimia» non si trattava affatto di primi e goffi tentativi di una chimica superstiziosa, bensì di uno dei travestimenti

appunto della dottrina dei « Figli di Ermete »: terre nuove, strane, preoccupanti, sparse di spiriti, di metalli e di iddii, la cui labirintica fantasmagoria poco a poco si concentra in un unico punto luminoso: nel mito — che simultaneamente è un « ideale » — appunto di una razza di esseri compiuti e immortalati « priva di Re ».

Strana convergenza di tradizioni antiche, di scienze dimenticate e di esigenze terribilmente moderne! Se, come abbiamo accennato, oggi tendiamo a svincolarci dal materialismo e a ritrovare lo spirito, pure, fra i migliori di noi, ci sentiamo insofferenti rispetto ad ogni forma di naufragio mistico e di panteistica dispersione. La personalità per noi è un valore, e reintegrarla, liberarla nello spirito, pur restando attivi e virili, è in fondo la più segreta nostra aspirazione.

In vano si cercherebbe nel libro di Evola traccia del lato vago, femminile, vegetariano-spiritualistico, umanitario che abbonda in tante correnti in voga, dalla teosofia allo spiritismo e al *New Thought*. Le forme dell'*Ars Regia*, che egli trae fuor dal velo dei simboli e ricostruisce con tratti suggestivi, appartengono ad un mondo di chiarezza e di affermazione; chiedono una tenuta interna netta, asettica, supermorale, intensamente occidentale, proprio come per la conoscenza e per la tecnica della materia e dell'energia. E chi legge, poco a poco dimentica il mito ed ha invece la sensazione di trovarsi dinanzi alla proposta dell'avventura più audace, pericolosa e affascinante, che possa affacciarsi a spirito umano.

GUSTAV GLAESSER

LE RIVISTE

L'essenza della Religione. — In un'epoca di divisione di lavoro e di specializzazione gelosa, dovrà anche la religione specializzarsi? « Colui che soprattutto, per tutto ed in tutto, non è Signore di una provincia o di una sfera soltanto: la sua provincia è il tutto, ed Egli è la potenza unificatrice tra i campi più opposti di esistenza », scrive W. I. Blyton in *Hibbert Journal*. In generale, la specializzazione se può essere una necessità economica e un programma intellettuale, è per risultato di impieciolire e rendere gretto lo spirito. Per quanto oggi gli specialisti della scienza, della filosofia, dell'arte, cerchino di tenersi in contatto con le generalizzazioni e coi risultati principali degli specialisti nel loro ramo del sapere, vi sono tra loro e rispetto agli altri rami, delle vaste zone d'indifferenza e noncuranza. I politici, i sociologi, i filantropi sanno ben poco l'uno dell'altro, e serenamente si disinteressano degli scienziati, degli artisti, e soprattutto dei filosofi. Il pensiero teologico e religioso è in genere un atteggiamento di cautela o di rimpianto per le altre attività, eccetto forse la poesia e certa filosofia. La divisione del lavoro, invece di essere concepita come un mezzo e uno strumento di vita, viene trattata come fine: e ciò mentre si sente vivo il bisogno di generalizzazioni luminose, per interpretare questa scena mondiale brulicante di invenzioni e imprese in termini di significato e di valore vitale. Un biochimico di Cambridge vorrebbe anzi che le varie attività: religione, scienza, arte ecc. fossero del tutto autonome anzi « fundamentalmente antagonistiche ». Religione, arte, scienza, sono destinate a guardarsi in cagnesco, gelosa ognuna dei suoi diritti sovrani, e la coscienza religiosa è solo una forma di esperienza, e non di necessità la più vitale né la più profonda. « È d'importanza essenziale » scrive il Needham, « di considerare la religione come uno soltanto dei mezzi che l'uomo possiede di apprendere la realtà: quello

in cui Dio... è l'oggetto di tutto il suo essere». Si dice ancora che questi mondi distinti dell'arte, scienza, filosofia, religione, sono di *specie diversa*, sorgono da atti mentali diversi, e rappresentano vedute dell'universo incommensurabili ed eterogenee: benchè la vita reale debba comporle in unità e in una vasta armonia. Ma intendiamoci bene su questo punto. È precisamente l'armonia di queste varie specie di visione in una sola anima, che è l'*essenza della Religione* in quanto distinta dal confessionalismo e da altri succedanei. L'oggetto della fede è infinito, mentre quello della scienza è finito. «L'infinito», dice Collingwood, «non è una *cosa* distinta dalle altre e che si stringa meglio eliminando il finito: bensì è l'unità stessa e il «significato» delle cose finite, nella loro diversità e rapporto reciproco... è la sinfonia, che invano si cercherebbe facendo cessare i suonatori di suonare». Non è a lamentare che l'uomo debba passare per il tirocinio di esperienze, visioni, attività, metodi vari per destarsi a una piena e cosciente spiritualità. Le attività a cui diamo i vari nomi sonori di volontà, emozione, intelligenza, memoria, e i titoli oggettivi di morale, religione, scienza, arte, sono tutte egualmente attività di un unico spirito, e contribuiscono tutte allo stesso edificio, si nutrono dello stesso universo e si fondono infine nella stessa invisibile unità alla sorgente universale. Religione è il significato complesso di tutte, nella loro unità: arte, filantropia, scienze fisiche e psicologiche, sistemi filosofici, ecc. Nessuna di esse, per quanto preziosa, è sufficiente da sola a dare una veduta completa religiosa; ed egualmente sarà solo una incompleta religione quella concezione ristretta che molte nobili anime considerano come il solo materiale della fede.

Mentre alcuni parlano delle «necessarie limitazioni della religione», il vero posto di essa è invece nell'illimitato, e il suo alimento è dato da tutti gli altri interessi dell'uomo. Nessuna scienza, arte, forma di visione vive solo per se stessa. A meno che siano membri l'una dell'altra, esse sono raggi spezzati. Più giustamente e meno astrattamente, non sono *esse* una cosa solo, ma è la *personalità umana ispirata da esse* che lo è: e l'esperienza religiosa essendo direttamente concentrata su ciò che crea la nostra stessa personalità è per natura sua più grande della esperienza scientifica, artistica, sociale: D'altra parte però, se la coscienza religiosa si apparta dalle altre attività dello spirito queste formeranno delle specie di «Chiese» autonome presto in conflitto direttamente con la teologia, ma indirettamente con la religione, la quale priva del loro alimento e della materia da plasmare e redimere, da irradiare ed offrire, resterà incompleta. Gli eroi, i santi ed i geni, non sono esseri chiusi e unilaterali, bensì centri in cui molti elementi contrastanti si mescolano, interferiscono, fecondano, orientati in un'unica direzione da uno scopo dominante. Essi non cauterizzano alcun organo vivente del loro genio e della ricca individualità; non temono la vita; e se rinunziano, lo fanno in vista di un maggiore arricchimento.

L'unità, va bene: ma non già prematura, non depauperata, non unilineare, ma ricca di tutti i valori che il Creatore ha posto nell'universo. L'uomo più ricco di facoltà e talenti e interessi può essere il più religioso. Egli può, sì, «rinunziare», mettere in seconda linea «tutto» il resto, per cercare «prima il regno di Dio e la Sua giustizia»: ma trovata la chiave, «tutto il resto gli verrà dato». «Amate Dio, e poi fate ciò che volete»: ha detto Agostino. Non attendete che l'arte, la scienza, e le altre forme di cultura e azione siano fornite di un appiglio religioso. Rifiutiamoci di «moralizzare» ogni cosa: godiamo l'arte, la natura, la letteratura, la scienza senza la compagnia di un interprete e di un moralista: sarà l'impressione dominante della grande coreografia dell'universo, essa stessa *religiosa*. Kepler

e Newton, Linneo e Pasteur « dimenticavano » Dio per eseguire la sua opera e beneficiare l'umanità: e così solo la loro pietà aveva un contenuto non verbale soltanto, e la loro fedeltà era ricca e sostanziale.

G. P.

La Religione quale Esperienza di Valori è esaminata in « Hibbert Journal » da Miall Edwards. Per la coscienza religiosa, Dio è assai più che un « fatto » obiettivo, creduto sotto la pressione della percezione dei sensi o di argomenti logici: esso è appreso come l'essere che soddisfa i desideri più profondi del cuore umano — di ogni cuore, e nei suoi migliori momenti. Questa esperienza, è vero, implica una fede in Dio quale realtà oggettiva ma il significato di Dio, per la religione, non è tanto nella sua esistenza di fatto quanto nella soddisfazione profonda che esso dà al bisogno umano di godere, amare, adorare. Non si tratta solo di una « fede nella conservazione dei valori »: è qualcosa di più personale ed intimo.

Ma quali fra i tanti valori (economico, edonistico, etico, intellettuale, estetico) costituisce l'essenza dell'esperienza religiosa? Si danno due gruppi di risposte:

1^a Si nega che vi siano valori specificamente religiosi: a) La religione adotta la valutazione di qualche altro aspetto della cultura umana dando ad esso un tono e una complessità sua propria. Per es. la religione sarebbe un ramo della morale che apprende Dio come bontà (etica) assoluta. Così Kant nega che vi siano speciali doveri, « servizi di Corte » verso Dio fuori di quelli verso gli uomini, e sembra identificare Dio con la legge morale « dinanzi a cui tutte le ginocchia si curvano in cielo, sulla terra e negli inferi, e il cui nome è: *santo* ». Egli però, così, trascurò l'elemento mistico, l'apprensione di Dio come valore supremo da esser goduto per se stesso, l'intima comunione con Dio che, pur influendo profondamente sulla condotta morale, non può ridursi semplicemente alla legge morale nel senso di doveri verso il prossimo.

Ovvero con Hegel che concepì la religione come una filosofia popolare, la religione sarebbe essenzialmente una forma di conoscenza, una concezione dell'universo, una metafisica della realtà: religione e filosofia differirebbero nella forma, ma avrebbero un contenuto identico. Per i neo-idealisti Croce e Gentile, lo spirito umano si va liberando dal bisogno religioso, e al posto della religione subentra la filosofia: « Quando la religione non si risolve in filosofia, si rivela come effettivo errore » (Croce). Ora se è vero che la religione include o implica una concezione più o meno metafisica dell'universo, una fame e sete « metafisica » della realtà ultima, una ricerca del « nonmeno » dietro al « fenomeno », — sia pure, pei mistici, senza l'intervento di concetti e metodi logici, per apprensione diretta —, è anche vero che l'anima religiosa non si accosta ai problemi della verità, nello spirito severamente indifferente, imparziale o impersonale della ricerca scientifica e filosofica; e la realtà è per lui un valore religioso che risponde alle emozioni più profonde del cuore e soddisfa una categoria di bisogni che non è puramente intellettuale. La religione insomma non si esaurisce nella conoscenza, benché questa ne sia un elemento.

Neppure si può concedere l'identificazione che fa della religione un sentimento essenzialmente estetico, una specie di visione beatifica della bellezza assoluta. Un tale elemento artistico è invero costitutivo della vita religiosa, ma questa trascende il senso estetico.

b) La religione è l'organizzazione di tutti i valori, anziché tesoreggiare valori propri. Così il Windelband nella sua *Introduzione alla Filosofia* riduce

ai valori logici, etici ed estetici tutti di altri valori dell'attività umana: ma ammette che l'essenza della religione sia la relazione di tutti questi valori ad una realtà soprasensibile.

Ora è vero che la religione pretende di organizzare tutta l'esperienza umana e abbracciare *tutti* i valori, sublimandoli, consacrandoli, unificandoli; pervade tutti gl'interessi e assorbe nella sua orbita tutta la vita: ma essa può far ciò precisamente perchè è il suo proprio e unico principio di valutazione, ultimo ed inclusivo.

2^a Si ammette che la religione sia un tipo unico e distinto di esperienza, che contiene valori suoi propri non mutuati da altri campi di attività umana. Per Schleiermacher la religione è coscienza immediata dell'infinito nel finito, il contatto e la fusione diretta con Dio: perciò è radicata nel sentimento anzichè nella conoscenza o nell'azione. Però il sentimento non è esclusivo della religione: neppure il sentimento di « assoluta dipendenza » da Dio, da Schleiermacher, invocato. Ritschl fa consistere la conoscenza religiosa in giudizi di valori, in quanto questi si distinguono da quelli scientifici o esistenziali: ma egli in realtà non risponde alla domanda quali sorta di valori entrino a formare il giudizio religioso, qual'è la qualità che dà all'oggetto religioso il suo valore. Se la *bontà* è perfetta o la *bellezza* trascendente come differisce dall'etica o dal gusto estetico? Inoltre la radicale antipatia di Ritschl per il misticismo gli fece porre l'elemento essenziale dell'esperienza religiosa non nella conoscenza immediata di Dio, ma nel dominio dell'uomo sulla natura, da Dio accordatogli. Rudolf Otto è isolato quale elemento unico dell'esperienza religiosa, un valore distinto da quelli delle altre attività umane, la *santità*, o il *sacro*, come « categorie di valore »: anzichè nel senso etico di perfetta bontà, nel senso di ineffabile e insondabile mistero dell'essere divino come « del tutto diverso », che provoca il « sentimento di creatura »; come *potenza* dotata del supremo *diritto* sugli uomini e assolutamente degna di omaggio. Otto è coniato la parola « numinoso » per indicare questo significato di santità: *mysterium tremendum et fascinans*.

La soluzione dell'Otto però fa suscitare vari ulteriori problemi, specie quello della coordinazione e unificazione dei valori: bontà, verità, bellezza, santità, sono tutti e quattro valori ultimi, o è il santo, « numinoso », l'indispensabile quarto egualmente autonomo come gli altri tre. Avremo come l'arte per l'arte e la morale per la morale, la religione per la religione. E se questi valori sono fra loro confederati, su quale base e con qual principio lo sono: ed è esso identico a uno dei quattro? Il « Santo » appare, più che come un quarto valore ultimo, il plasma comune da cui gli altri si differenziarono, la comune matrice, il più complesso e ricco tipo di esperienza e di valori: il valore dei valori. Nel corso dello sviluppo sociale, dal valore della santità s'isolarono e differenziarono gli altri: ma essi emanano da Dio e partecipano della sua natura, e perciò può esservi un modo religioso di conoscere la verità, di agire moralmente, di apprezzar la bellezza. L'autore esamina da questo punto di vista il valore *morale* in Kant mostrando che esso fu « numinoso »; la categoria del valore *razionale* in Platone, Plotino, Spinoza, Agostino, Dante, l'Aquinate, Kepler col suo « O Dio, noi pensiamo i Tuoi pensieri secondo Te », mostrando come Otto abbia esagerato l'elemento non razionale della religione, e come d'altra parte l'intelletto non è che una delle vie per avvicinarsi a Dio; la categoria del bello, che adombra Dio solo in quanto è immanente nell'universo. « Adorate Dio nella bellezza della santità: Tremi dinanzi a Lui tutta la terra ». Ma può il santo essere analizzato senza residui in questi tre valori, che esaurirebbero quindi l'essere divino? No: l'inesauribile non può essere analizzato esauriente-

mente; e tutti gli sforzi umani sono inadeguati a comprendere il mistero tremendo: ma questo resta sempre affascinante, perchè oltrechè maestoso e possente, Dio è buono e razionale.

G. P.

Un viandante attraverso i mondi. — Fu probabilmente nel sec. VII a. C. che sorse la corrente di pensiero «sankhya» o scuola analitica, che nell'uomo considerò la mente separatamente dall'uomo stesso, come linea caratteristica prevalente della sua natura. Il Brahmanismo delle più antiche *Upa-nishads* si allarmò di questa sopraffazione minacciata dell'aspetto intellettuale della natura umana e adottò il «sanhya» solo con riserva; mentre il Buddismo — o la dottrina di Sakya — ne fu inondato. Quando il primitivo indiano apprendeva che egli stesso *era* la divina natura medesima, il nuovo spirito imbevuto d'intellettualismo insegnò che tutte le cose erano in processo di cambiamento, e che all'uomo non si poteva giungere se non facendo capo alla sua mente, e come tale, — in contrasto con la dottrina corrente che l'altissimo è, sempre è, e mai cambia. La psicologia moderna è essa stessa tutta improntata dell'indirizzo impresso da Locke e Hume, che proclama solo la percezione come l'oggetto del psicologo, e trascura o ignora l'io. L'Europa à negato la realtà dell'«io nell'io», o lo à relegato in soffitta se non lo à soffocato nei «complessi»: e i nuovi profeti vedono l'avvenire della religione nel «pensare in termini di razza», e pongono tutte le loro speranze nella perfezione futura della razza, cioè sulla terra: «Chi è che cosa sono io, che dovrei sopravvivere?». Fino però che l'uomo sarà per noi soltanto un cittadino di questa terra, egli, come cittadino di altri mondi, non potrà essere che uno spettro. Non appena invece si riguardi all'uomo come ad un viandante attraverso molti mondi — a colui per cui qualunque mondo, e tutti i mondi, sono in diversi tempi, appunto perchè viandante, il suo «diritto di passaggio», allora il problema della sua origine terrena non sarà più un problema di principio assoluto, ma solo quello della sua prima visita a questa terra, durante il suo pellegrinaggio.

È così che ravvisa il problema Rhys Davids, in «Hibbert Journal» non già nell'intento di spiegare le condizioni in cui questa prima visita avviene, ma per dare uno «start» più vantaggioso a questa stessa ricerca. Il vero giorno natalizio umano sarà quello in cui l'uomo si ri-creerà non come corpo o come spirito, nè come un complesso o un prodotto di questi elementi, ma come il più vero estimatore di essi, colui che li *possiede*, e si conoscerà come «più che uomo». Egli dovrà vedere, che nella sua natura non è — come nell'antica idea indiana — un altissimo «bello e fatto» (*lo* è solo in germe) ma che nella sua natura stessa è contenuto ciò che non gli dà tregua a lungo, a meno che non *lo* obbedisca, perseguendo quel che egli concepisce come «il meglio». Può darsi che sulla terra egli talmente intorbidì la sua natura da apparire agli uomini, piuttosto, un pellegrino verso il peggio. Ma il suo «sulla terra» non è che una fase del lungo pellegrinaggio: e nella sua natura vi è la garanzia di ultima salvezza: egli è «uno che diviene». È solo perchè parliamo troppo di «uomini» e troppo poco dell'«uomo» e del suo carattere di pellegrino, che sentiamo dir tanto della «natura umana che non muta» o del suo oscillare avanti e dietro, senza mai avanzare in modo permanente. Gli è che chi così parla non à presente l'«uomo viandante pei mondi». Occorre che la nuova generazione concilii le due idee: «l'uomo in divenire», e «l'uomo potenzialmente altissimo», «già figlio di Dio».

G. P.

Qualche sentore del Destino dell'Anima può essere fornito — suggerisce E. M. Rowel in « *Hibbert Journal* » — da un esame dei rapporti intimi fra tempo ed eternità: giacchè i problemi di anima e corpo, tempo ed eternità sono indissolubilmente intrecciati; il tempo non è senso fuori della vita corporea, e l'eternità è l'essenza stessa dell'anima.

L'anima non esiste nel qui e nell'ora, non può essere costretta e limitata nel presente e nell'attuale: « ciò che fu e che non è più, che sarà ma non è ancora, che è possibile o impossibile, è ben questo il dominio dell'anima, ma non mai ciò che è ». Per l'anima, passato, presente e futuro non sono caselle, ma formano un'unità, che, nel suo aspetto negativo, è priva di tempo e in quello positivo è eternità.

L'incidenza dell'anima, « assenza creatrice », nel corpo « presenza attuale » è la *vita* che sempre aleggia tra l'attuale e il possibile, tra l'essere e il fare, l'eternità e il tempo. Fuori del corpo, l'anima subirebbe fino in fondo il movimento di qualche idea: il corpo è come uno specchio che mette a fuoco la fuggitiva, impone un limite ed effettua una sintesi. L'atto è il prodotto essenziale di anima e corpo: esso eredita dall'anima una certa ampiezza, e dalla sua situazione nel corpo il suo carattere definitivo. Ma la vita di qualsiasi ampiezza, non può esser vissuta nel solo presente; quella dell'uomo poi non può immergersi nel presente: noi sempre perseguiamo, « gettiamo lo sguardo avanti e indietro, e aneliamo a ciò che non è », e il divino malcontento non è una frase, ma è l'atteggiamento inevitabile di una mente mortale. Ogni speranza mira all'avvenire, ogni programma si appunta verso l'innanzi, ogni giudizio urta nell'ignoto; ed insieme ogni parola, ogni timore, ogni azione riflette o riassume il passato. Le nostre vite sono intrecciate di passato e di futuro, senza posto per il presente. Di che genere è dunque il rapporto fra anima e corpo, e in che modo e fin dove esso risolve e comprende il problema del tempo?

L'anima è, nel senso più completo e concreto della parola, ed è questo suo *essere* che intendiamo con la parola eternità: essa è incondizionata, illimitata, sufficiente a sé e indefinibile. In che modo essa faccia il suo ingresso nel corpo, ne accetti le limitazioni, ne utilizzi la capacità recettiva, non sappiamo: è un fatto che non ammette definizione. L'anima è, nel senso trascendente della parola: come sussistente per sé, essenziale, reale, « assenza creatrice » di fronte alla presenza attuale. Essa vorrebbe impartire questa libertà, che è eternità, al corpo: ma questo, carico d'inerzia, oppone una resistenza, causa uno sforzo e uno ostacolo: e questo noi chiamiamo tempo. Il tempo non è esistenza, nè significato che nella vita dei corpi e delle anime che in essi albergano: è la tensione indotta dal tentativo d'interpenetrazione dell'anima nel corpo. La misura dell'accettazione di questa sottomissione è la portata e la *durata* del corpo, che varia da persona a persona. Ma è l'anima che ci fa vivere e gioire, che illumina al corpo molteplici mondi, piani e finalit , che ci d  ammirazione, speranza, amore: bench  il grado di partecipazione sia limitato dal grado di armonia e complessit  delle parti del corpo, e sia ridotto ai minimi termini dalla malattia che ci fa perdere il senso del tempo, e c'imprigiona quasi nella passivit , nell'inerzia. La morte   all'antitesi del sonno. In questo l'anima posa dal suo volo verso la bellezza, e umilmente si rifugia in un nido: l'esistenza indifferenziata della « natura ». Ridotta al minimo la tensione e lo sforzo dell'azione, il tempo allora si annulla. Nella morte, al contrario, l'anima spezza le pastoie del corpo e si libera da ogni tensione e sforzo: il tempo allora si fonde nell'eternit , e l'anima entra nella piena comunione con tutto ci  che  .

G. P.

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

— A proposito del movimento per l'unione delle Chiese, facciamo qui menzione di un volumetto di Kurt Böhme (*Die Krisis der englischen Staatskirche*; Gotha, Leopold Klotz, 1929, pp. X-82, M. 3) dove, a proposito della questione del *Prayer Book*, si lumeggia l'essenza della Chiesa anglicana e le diverse correnti politiche che la turbano. Questo volumetto, mentre illumina le attuali condizioni della Chiesa anglicana, giova a prospettare le difficoltà dell'attività irenica dell'odierno protestantesimo.

— Riceviamo il quarto fascicolo dell'opera di Arthur Titius, *Natur und Gott* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930, M. 4,40) che dalla indagine accurata dei rapporti tra scienze naturali e teologia si estende a quelli che l'idea di Dio à con la storia della religione, con la storia del Cristianesimo e con la filosofia. Nessun problema che abbia tormentato la coscienza religiosa contemporanea, di fronte allo sviluppo delle scienze storiche e naturali, rimane escluso da quest'opera, la di cui seconda edizione è ancora in corso di pubblicazione.

— Una lacuna della storia contemporanea su la questione armena, vogliono riempire le seguenti pubblicazioni: 1) la quarta edizione del volume di Johannes Lepsius, *Der Todesgang des armenischen Volkes* (Potsdam, Missionsverlag, 1930, M. 8), che ci offre una storia del popolo armeno, tra il 1915-16, e ci permette di intendere il carattere delle cosiddette deportazioni; 2) l'opuscolo del Dr. Krischtschian, che chiarisce un punto importante circa l'Intesa e la Germania, nei rapporti con la questione armena (*Deutschland und die Ausrottung der Armenier in der Türkei*; Potsdam, Missionsverlag, 1930); 3) l'opuscolo di Karen Jeppe (*Neu-Armenien im Abrahamsland*; Potsdam, Missionsverlag, 1930, M. 0,40) che tratta della graduale pacificazione fra arabi, armeni, maomettani e cristiani. Tutte e tre queste pubblicazioni intendono correggere erronee opinioni che corrono sugli armeni, specie nell'Europa centrale, e riannodare simpatie tra Oriente ed Occidente.

— Della Rivista *Orient und Occident* ci siamo occupati altre volte. Appare ora il IV fascicolo che non è meno ricco e interessante dei precedenti (Leipzig, J. C. Hinrichs, due o tre fascicoli all'anno, ciascuno M. 5). Contiene, questo fascicolo, articoli che più o meno direttamente si riferiscono alle lotte odierne dello spirito russo per la sua esistenza, nei confronti col protestantismo. Notiamo fra i migliori articoli G. G. Kullmann, *Dove sta Dio in Russia?* — N. Berdjajew, *L'accusa dell'Occidente*. Molto utili sono i documenti contenuti in questo fascicolo circa la vita ecclesiastica contemporanea ed il bolscevismo in Oriente: India e Cina.

— Il romanzo storico *Völkerwanderung* di Otto Gmelin (Jena, E. Diederichs, 1930, M. 5) ci riconduce al tempo dei goti, un regno che sta accanto all'impero romano, alla vita burrascosa del IV secolo. Il contrasto tra la Chiesa romana e i Germani viene qui descritto con vivaci colori. Alarico sta di fronte al Vescovo di Roma, e dall'urto loro si sprigiona quanto rimane dominante negli anni seguenti. Su le aspre lotte che ci descrive questo volume domina l'idea di un giusto regno che si ricostruisce per virtù interiore.

— Attenzione merita il volume di Albert Delplanque (*La Pensée de Fénelon*, Paris, Desclée De Brouwer, 1930, pp. 354), che raccoglie dalle opere morali e spirituali le pagine più significative ed importanti. Il volume è arricchito d'una introduzione, con notizie biografiche di Fénelon, e da tredici incisioni. La prima parte contiene passi riguardanti la morale di Fénelon,

la seconda le esortazioni morali, estratte dai *Mandements*, dai *Sermons* e dalle *Lettres Spirituelles*.

— Una breve e lucida monografia su Santa Radegonda, moglie del re Clotario, scrive **Mathilde Alanie** (*Sainte Radegonde*; Paris, Flammarion, 1930, pp. 222, fr. 10). Figura poco nota di religiosa che cerca nel silenzio del chiostro la pace non trovata alla corte di un marito brutale. L'a. scrivendo questo libro à voluto, più che opera scientifica, far opera di edificazione spirituale.

— Con la medesima intenzione è scritto il volume del gesuita **Raoul Plus** su l'eucaristia (*L'Eucharistie*; Paris, Flammarion, 1931, pp. 177, fr. 10). L'a. à preferito comunicare ai suoi lettori le proprie emozioni religiose, anzichè le sue dottrine teologiche.

— Il dizionario comparativo etimologico del gergo parlato dei bassifondi palermitani che pubblica **G. M. Calvaruso** (*'U Baccàgghiu*; Catania, Libreria Tirelli, 1929, pp. 214, L. 30), può giovare principalmente come contributo allo studio etnologico del popolo siciliano. Dalle somiglianze esistenti in questo gergo tra voci catanesi, palermitane, napoletane, milanesi, romane, girovaghe, parigine ecc. l'a. sembra rimanere incerto (Cfr. p. 15) tra una dipendenza diretta o una disposizione generale ad ubbidire al principio di rappresentare le cose per mezzo delle precipue e più ovvie loro proprietà, o particolari circostanze. A noi sembra evidente la seconda delle due ipotesi, per ragioni storiche e psicologiche. Del resto l'a. difendendo, contro Manzoni, il volgo, che ubbidisce alla fantasia e non è un guastamestieri, ma talvolta un artista, che per immagini vive e colorite esprime i suoi pensieri ed i suoi sentimenti, conferma la seconda ipotesi.

— Il volume del psicanalista **Otto Rank**, *Seelen Glaube und Psychologie* (Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1930, pp. 193) si basa tutto sulla convinzione che la psicologia è autointerpretazione dell'uomo negli altri, come la fisica e la biologia sono autointerpretazioni dell'uomo nella natura, e pertanto le sue argomentazioni riescono convincenti solo se si accetta questo postulato. Chè l'autore concepisce la psicologia come una manifestazione creatrice del libero volere aniministicamente (*seelisch*) intero e sostiene che è nata dalla credenza nell'anima e che attraverso i tempi, pur non credendo più nell'anima alla quale deve la sua esistenza, non à fatto che dei tentativi per salvare l'ideologia dell'immortalità umana. Infatti come attraverso i secoli si è trasformata e cambiata la credenza nell'anima, che è stata anche localizzata in sedi sempre diverse, dal sangue e il respiro fino ultimamente nella coscienza, così si è evoluto il concetto dell'immortalità: dapprima fu stimato immortale il corpo, poi l'anima collettiva, più tardi la sessualità generativa ed infine l'opera individuale e collettiva (scienza). Ma poichè tutti questi tentativi si sono rivelati vani, la psicologia, secondo l'autore, è condannata a esser sempre, come autocoscienza, un'illusione, cioè fede, e come conoscenza degli altri autoaffermazione e autopenetrazione negli altri.

(Isabella Grassi)

— Conosciuta più per la sua mistica, la religione indiana non lascia semplicemente assorbire la persona umana in un Brahman impersonale, ma rivela all'attento osservatore come a **Rudolf Otto** (*Die Gnadensreligion Indiens und das Christentum*; Gotha, L. Klotz., 1930, pp. VI-110, M. 3,60) la nostalgia di un Dio personale, e persino della sua grazia liberatrice. Rudolf Otto nelle poche, ma lucidissime pagine di questo libro espone lo sviluppo di quella religione della grazia, nell'opera dei suoi migliori rappresentanti, offrendo ancora un esempio delle convergenze spirituali tra Oriente ed Occidente, e per la soluzione del problema dell'unità delle esigenze religiose dello spirito

umano. Questo volume di R. Otto, tradotto già rapidamente in svedese, danese ed inglese, merita una traduzione italiana.

— Un nuovo manuale di storia delle religioni non è superfluo, se si pensa al rapido progredire di questi studi negli ultimi decenni e al crescente interesse che essi svegliano; si deve poi accoglierlo con viva soddisfazione, se è scritto da valenti studiosi, come quello che abbiamo sott'occhio e se non à un semplice significato di volgarizzazione, ma rappresenta un serio contributo alle ricerche religiose (*Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen*, von H. Balcz, K. Beth, V. Christian, B. Geiger, R. Hoffmann, Th. Innitzer, F. Kraelitz, R. Much, L. Rademacher, O. Redlich, R. Reininger, A. Rosthorn, F. Wilke; Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1929, pp. 263, M. 7).

Sono diversi autori che trattano ciascuno di una diversa religione. Abbiamo anche altri esempi di manuali così fatti, ed è classico quello di Chantepie de la Saussaye. Vi si perde di unità, ma vi si acquista di varietà e spesso di profondità. I singoli saggi di cui si compone questo volume ebbero origine da corsi universitari che i rispettivi autori fecero tra il 1927-28 all'Università di Vienna. L'interesse destato da questi corsi fu tale che dovettero esser ripetuti tre volte per dar modo a un uditorio, che superava di parecchio il migliaio, di utilizzare la sala che poteva contenere circa 350 persone. Le lezioni si proponevano di essere facilmente accessibili a un largo pubblico, ma rigorosamente scientifiche. La lunghezza di ciascuna sezione di questo libro va dalle undici alle trenta pagine. Ciò à reso maneggevole il libro e conciso. Uno dei saggi più lunghi è quello di K. Beth su la religione dei primitivi, e uno dei più brevi è quello di B. Geiger su la religione degli Irani. V. Christian tratta con competenza della religione degli assiri e babilonesi, H. Balcz della religione dell'antico Egitto, R. Reininger della religione degli indiani, A. Rosthorn dell'antica religione dei Cinesi, L. Rademacher dei greci e dei romani, R. Much dei germani, F. Wilke degli israeliti e dei giudei, Th. Innitzer e R. Hoffmann dell'origine del Cristianesimo (due saggi, il primo si riferisce particolarmente a Gesù, il secondo a Paolo), F. Kraelitz tratta della religione islamica, ed O. Redlich della propagazione e dello sviluppo del Cristianesimo. In fine a ciascun saggio vi è una piccola bibliografia, sufficiente ad orientare il lettore desideroso di ulteriori ricerche.

— Il Consiglio Ecumenico del Cristianesimo pratico à incaricato il Comitato della stampa per la pubblicazione di un Manuale internazionale delle Chiese cristiane (*Manuel des Églises*; Berlin, Internationale Christliche Pressekommision, 1930, M. 3,75). Questo volume contiene una statistica dei membri delle Chiese, nonché delle principali autorità ecclesiastiche. Non vi à dubbio che il compito non è stato facile. Si può avvertire l'assenza degli unitari americani e dei protestanti italiani. Ma il libro può essere utile anche per conoscere, a colpo d'occhio, nei diversi quadri i guadagni e le perdite di aderenti avvenute nelle diverse Chiese in questi ultimi anni.

— Le liriche di Raul Puccio-Posse (*Oro e ombra*; Roma, Al Tempo della Fortuna, 1930) riflettono un vivo senso della natura, trasfigurata dal colore dell'anima che à palpitato contemplandola, e un ardore che si scioglie in pena, per i mali del cielo e della terra; altrove, come nei versi *Delle Madri*, elevano un inno al mistero del silenzio, il di cui albero immenso tiene radici in Dio, e il di cui frutto d'oro matura in un sole infinito.

M. PUGLISI - *Direttore responsabile*

Città di Castello - Tipografia « Unione Arti Grafiche ».

Sono vendibili per mezzo dell'Amministrazione della Rivista «IL PROGRESSO RELIGIOSO» le opere seguenti. Le richieste però devono essere accompagnate dal relativo importo e dalle spese postali.

ALESSANDRO CHIAPPELLI: Il Messaggio spirituale di Dante al tempo nostro	L. 5,00
MARIO PUGLISI: Il Pensiero religioso e sociale di W. E. Channing	2,00
— Gesù e il Mito di Cristo (Saggio di critica metodologica) »	10,00
— La Teologia d'Aristotele	2,00
— Le Fonti religiose del Problema del male.	4,00
— Di alcune recenti pubblicazioni su la Storia del Cri- stianesimo	2,00
— Il Problema morale nelle religioni primitive	2,00
— Realtà e Idealità religiosa	2,00
— Misteri pagani e Mistero cristiano	3,50
— Il Problema del Dolore. Linee di una nuova Teodicea »	3,50
— Franz Brentano. Notizie e ricordi (con ritratto).	2,00
— Ciò che ci unisce	2,00
— Orientamenti nell'odierno Travaglio spirituale	2,00
— Ortodossia e Rivoluzione russa	2,00
— Le Fasi progressive nella storia delle religioni.	2,00
— Il Valore religioso della Vita	2,00
— Il Problema gnoseologico nella Storiografia religiosa. »	2,00
— Raffaele Lambruschini e le Idee religiose nella Toscana del suo tempo	3,00
— Orientamenti e Problemi della Cultura religiosa con- temporanea	3,50
— Fra Chiese e Cenacoli.	3,00
— La Preghiera	28,00
BROOKE HERFORD: Gli Unitari e la loro Storia	1,00
MINOT J. SAVAGE: Il Dio che adoriamo	1,00
G. BONNET MAURY: Bernardino Ochino	1,00
C. W. WENDT: Fausto e Lelio Socino	1,00
— La vera base dell'unità religiosa.	1,00
DIVERSI AUTORI: La coscienza religiosa in Italia alla vigilia della grande guerra	2,00
G. MARTINEAU: Dio nella natura	1,00
F. DE SARLO: Filosofia e Religione.	4,00
— L'Aspetto evolutivo della Realtà	4,00
C. BONAVIA: I Servi	5,00
UGO DELLA SETA: Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini »	1,00

RAFFAELE OTTOLENGHI: I Farisei antichi e moderni.	L. 10,00
J. E. CARPENTER: Il posto del Cristianesimo fra le Religioni	2,00
S. MINOCCHI: Il Panteon - Origini del Cristianesimo	23,00
S. MINOCCHI: Il Ripudio di Astarte e le Origini del Teismo profetico	2,00
S. MINOCCHI: La Religione come Scienza storica	5,00
P. G.: Il Movimento unionista anglicano ortodosso negli Stati Uniti	2,00
B. JASINK: Introduzione alla Storia del Buddhismo.	2,00
— La Preghiera nel Buddhismo primitivo	3,00
— Il Messaggio del Buddha	2,00
— Il Risveglio del Buddhismo in Occidente	2,00
— Introduzione allo studio della Preghiera nel Buddhismo primitivo	2,00
— L'Immortalità dell'anima nell'India antica	4,00
— Bhagavadgita	5,00
— Il Subcosciente e i Fatti mistici.	2,00
R. ASSAGGIOLI: Verso una nuova Mistica	2,00
A. LINACHER: Il pensiero religioso di Cavour	2,00
A. RENDA: Presupposti intellettualistici del Problema della Immanenza e della Trascendenza	2,00
G. FURLANI: Sulla Preghiera musulmana	2,00
N. MOSCARDELLI: Arte e Religione	2,00
V. VEZZANI: Lineamenti di una moderna Mistica.	2,00
— Il nostro posto nella Vita	2,00
F. A. FERRARI: La Simpatia universale e l'Anima del mondo al sorgere del Cristianesimo	2,00
— Nuovi orizzonti teistici	3,00
— La Sapienza, Ipostasi divina	2,00
G. SEMPRINI: Le Idee politiche di Leon Battista Alberti	2,00
A. BERTOLINO: Lo Spiritualismo di F. Delpino	3,00
A. NEPI MODONA: L'etrusca Disciplina	4,00
FRANZ BRENTANO: La Rivelazione soprannaturale ed il Dovere di crederla	4,00
J. EVOLA: Superamento del Romanticismo	3,00
RUDOLF OTTO: Mistica orientale e Mistica occidentale	3,00
CARTO FORMICHI: Perchè la Bhagavadgitâ è diventata il vangelo dell'India	2,00
ERCOLE QUADRELLI: I « Fedeli d'Amore »	2,00

IL PROGRESSO RELIGIOSO

SOMMARIO:

Vittorino Vezzani: Buon Senso e Vita spirituale.

Rudolf Otto: La Religione indiana della Granzia ed il Cristianesimo.

Roberto Pavese: L'Elemento logico nel Dogma della Creazione.

Vita e Cultura Religiosa: Associazione per il Progresso morale e religioso: E. Giovannetti, *Il Sogno di Enea* — V. Vezzani, *Il buon Senso nella Vita spirituale* — L. Campa, *Proust* — S. De Sanctis, *Esplorazione del subcosciente* — C. Spada, *Elementi pagani e cristiani nella poesia di Lorenzo il Magnifico* — G. Diaz De Santillana, *Scienza e Religione* — La Vita ecclesiastica in Danimarca — Il primo Congresso panellenico di Teologi — Tre Congressi mondiali delle Unioni giovanili cristiane — Il «Triplice Movimento» — L'Attività ateistica in Germania — Educazione religiosa nei Centri rurali — Lo Spiritualismo come Religione in America.

I Libri: L'Odierna filosofia della Religione — Nuovi Studi sul Cristianesimo — Germanesimo e Cristianesimo — La Chiesa russa e la Filosofia della Religione — Il Messico e la Questione religiosa.

Le Riviste: Vita e Materia — Scienza e Fede — La Religione secondo Dewey — Il valore di Gesù — Gerson e Lutero — Esiste una Concezione primitiva dell'Anima? — La Religione e i Valori umani — Cultura greca e Giudaismo — La filosofia di Wyclif — Umanismo e Pseudoumanismo — Il Valore dell'Etica cristiana.

Notizie Bibliografiche: G. Semprini, *Dizionario di Cultura filosofica e scientifica* — P. Roy, *La Guerra di successione di Spagna* — Michele Amari, *Storia dei Musulmani in Sicilia* — D. Bertrand Baraud, *L'Aristocrazia e i suoi rapporti naturali* — Martin Leinert, *Volksstaat oder Diktatur?* — G. Carlotti, *Storia critica della Filosofia antica* — M. Faggella, *I Dialoghi di Platone* — G. Marchetti Ferrante, *Antonio da Lisbona* — A. Baeumler e N. Schröter, *Manuale di Filosofia* — C. W. Leadbeater, *Il Profumo d'Egitto* — Krishnamurti, *Ananda e la Vita liberata* — A. N. Bertrand, *Il Dio intimo* — G. Cena, *Pensieri e frammenti inediti* — H. Künkel, *L'Impavido* — F. Piggioli, *L'Opera letteraria di un mistico* — W. Bulgakow, *Leone Tolstoj nell'ultimo anno della sua Vita* — G. Goyau, *Ozanam* — A. Chérel, *Rencé* — J. Balde, *Le Rogazioni* — P. Pomponazzi, *Le Cause delle meraviglie della Natura* — O. Dobiasche-Rojdeswensky, *La Poesia dei Goliardi* — A. Audin, *La leggenda delle Origini dell'Umanità* — L. da Modena, *Cerimonie e costumi degli Ebrei* — J. J. Fahrenfort, *Intorno al primitivo Monoteismo*.

Redazione e Amministrazione:

ROMA (110) - Via Emanuele Gianturco, 4 - Tel. 21.147

«IL PROGRESSO RELIGIOSO» con sincero rispetto per ogni confessione, vuol tenere informati i suoi lettori della vita e del pensiero religioso contemporaneo in Italia ed all'estero.

Non campo di vane dispute vuol essere «IL PROGRESSO RELIGIOSO», nè di sterili ricerche che anatomizzino tradizioni ed esasperino dubbi, ma libera palestra, educatrice di energie etico-religiose, campo di fecondo lavoro dove fioriscano sentimenti di umanità, dove maturi un'austera disciplina che conferisca alla elevazione della cultura nazionale ed alla visione dello scopo e del valore spirituale della vita.

ABBONAMENTO ANNUO

Per l'Italia.	L. 18,00
Per l'Estero	» 30,00
Un numero separato.	»	4,00

IMPORTANTE PER I NOSTRI ABBONATI

Allo scopo di favorire la cultura religiosa in Italia le Case editrici Fratelli Bocca di Torino, «Il Solco» di Città di Castello, Franco Campitelli di Foligno accordano ai nostri abbonati uno sconto del 25%. La Casa Editrice Vallecchi di Firenze accorda il 20% su le opere di sua edizione. Gli abbonati si rivolgano direttamente agli editori, riferendosi al nostro periodico.

I nostri abbonati potranno avere per sole L. 15 (estero L. 20) L'ITALIA CHE SCRIVE, *Rassegna per coloro che leggono, Supplemento mensile a tutti i periodici*, il più vivace e il più diffuso periodico bibliografico italiano, che quest'anno sarà anche dato in omaggio alla più scelta clientela di quasi tutte le Case Editrici e di molte fra le maggiori Librerie Italiane.

Potranno avere tutte quante le edizioni di A. F. Formiggini con lo sconto del 10%, franche di porto dovunque. L'editore ne invierà il catalogo a richiesta.

Inoltre potranno avere, al prezzo eccezionale di prenotazione (L. 100), il primo volume della grandiosa ENCICLOPEDIA DELLE ENCICLOPEDIIE: *Economia domestica - Turismo - Sport - Giochi e passatempi*, con rilegatura da amatore, che è messo in commercio a L. 125.

Rivolgersi ad A. F. Formiggini Editore in Roma (Palazzo Doria - Vicolo Doria 6-A) allegando la fascetta del nostro periodico.

Siamo anche in grado di offrire la collezione dei «Maestri della Vita Spirituale» edita da Zanichelli in 8 volumi di 2000 pagine (valore L. 90) per sole L. 20.

Chi nel rinnovare l'abbonamento aggiungerà il tenue importo di L. 20 riceverà senza ulteriore spesa l'intera serie.

L'ordinazione può esser fatta anche direttamente all'avv. CESARE GAY — Piazze Indipendenza 1 - ROMA (c/ c/ postale 1-7047) dietro l'invio di L. 20 e l'indicazione della n/ rivista.

IL PROGRESSO RELIGIOSO

RIVISTA BIMESTRALE DEL MOVIMENTO CONTEMPORANEO

DIRETTA DA MARIO PUGLISI

Buon Senso e Vita Spirituale

Cartesio, nel suo « Discours de la méthode », considera il buon senso come sinonimo di ragione. Esso designa per lui quella facoltà di ben giudicare che costituisce il fondo comune di tutte le intelligenze, rendendo possibile la conoscenza della verità e la costituzione della scienza.

Questa accezione, che pone il buon senso in rapporto col conoscere, e lo identifica quasi col sano giudizio, non contiene però tutti gli elementi importanti e caratteristici che il termine assume nel linguaggio delle persone colte.

Già il Comte lo intese in una forma più vasta, lo arricchì di elementi intuitivi e lo ravvicinò alla vera e propria saggezza (1).

Considerandolo non solo in rapporto con la conoscenza, ma anche in relazione con la volontà, il buon senso potrebbe definirsi: *l'attitudine a giudicare rettamente uomini, cose e avvenimenti, a trarne pratiche deduzioni per la vita e ad agire in conseguenza.*

Inteso così, il buon senso non può confondersi col senso comune, cioè col consenso generale della massa degli uomini ordinari, ma deve ritenersi una dote preziosa di equilibrio della coscienza, non sempre strettamente legata alla cultura, atta a potenziare al più alto grado gli spiriti maggiori ed a far sì che uomini, di facoltà anche non grandi, possano riuscir meglio, in molti campi, di altri assai più riccamente dotati.

Il buon senso, che forma la base psicologica della saggezza, può essere talora un dono naturale e spontaneo dello spirito, talaltra può venire acquistato e perfezionato con lo sforzo dell'attenzione, della riflessione e della educazione del carattere, insieme con la elaborazione dei risultati dell'esperienza.

In ogni caso esso forma come una impalcatura fondamentale della

(1) AUG. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 59 lezione e *Discours sur l'esprit positif*, § 34 e seg.

coscienza che dà un'impronta armonica particolare ad ogni sviluppo e ad ogni creazione dello spirito.

Quella stessa più alta ricerca di verità e di valori nel campo filosofico, morale, estetico e religioso, che si traduce in una corrispondente armonia di opere e che suol indicarsi con l'espressione di vita spirituale, ritrae dal buon senso con cui può essere condotta una sua particolare fisionomia ed un fermento essenziale di perfezione e di successo.

Per giungere ad una chiara visione di tali rapporti e per ben comprendere in che modo il buon senso possa influenzare e regolare la vita spirituale indirizzandone lo svolgimento, è utile analizzare i principali elementi costitutivi del buon senso medesimo esaminandone i riflessi nella vita ordinaria ed in quella morale e religiosa più alta.

Un primo elemento costitutivo importante è quello che si suol indicare come il *senso della proporzione e della misura* e che consiste nel saper rettamente giudicare le cose che hanno sostanziale importanza, distinguendole da quelle che hanno solo un valore accidentale ed accessorio. Questa qualità si fonda sopra una sicura penetrazione della realtà delle cose, accompagnata da un saggio potere di discriminazione: essa giova a riconoscere la portata esatta delle cose, ad esprimerne con precisione il valore rispettivo, a rendersi conto dei rapporti e delle situazioni reali di fatto. È il primo tentacolo che il buon senso spinge verso la realtà. Nel campo pratico della coscienza questa qualità si esplica nella misura delle reazioni, nell'adattamento degli sforzi ai risultati da conseguirsi, nell'armonia delle opere. Essa ci aiuta ad evitare le esagerazioni, le insufficienze, le pose, le affettazioni, ci allontana dalla presunzione e ci conduce verso la modestia e la sincerità.

Nella vita ordinaria il senso della proporzione e della misura si applica principalmente a individuare gli scopi della vita e a scegliere ed applicare i mezzi adatti per ottenerli, a porre un freno alle impulsività, a controllare la sentimentalità ed a stabilire un certo dominio sulle passioni, a guidare e sfrondare l'immaginazione, a trovare in tutto la giusta dose e la espressione adeguata.

Lo stesso senso serve d'altra parte ad apprezzare l'importanza primaria della vita spirituale, a porla in cima a tutti i pensieri, a riservarvi le migliori energie, ravvisando così una sorta di gerarchia dei doveri, al sommo della quale stanno quelli di ordine morale e religioso cui tutti gli altri debbono subordinarsi.

E, scelta poi la ricerca spirituale come quella unica e reale a cui debba volgersi l'uomo ansioso della vera liberazione, ecco riapparire il senso della proporzione e della misura come presupposto necessario ad ogni passo del mistico sentiero, di quell'ottuplice sentiero la cui

formola si riassume per il Buddha nella retta conoscenza, retta intenzione, retta parola, retta azione, retta vita, retto sforzo, retta attenzione e retta concentrazione.

Un secondo elemento costitutivo del buon senso è il così detto *sensu dell'ordine e del metodo*, il quale consiste nel saper cogliere e situare le cose nell'ordine divino che le manifesta nel mondo, al di sopra del nostro modo contingente di percepirle, sviluppando in noi la chiara visione del concatenamento causale e del loro ordinamento gerarchico ed agendo sistematicamente secondo le linee di questo ordine.

Nel campo dell'attività pratica questa qualità trova riscontro nello sforzo metodico per raggiungere lo scopo secondo piani preordinati e ben maturati, nella scelta dei mezzi adatti, nella preparazione adeguata alla esecuzione dei propri compiti, nella realizzazione ben regolata dei propri atti, nel concentramento degli sforzi su poche linee fondamentali e nella perseverante costanza di seguirle fino alla mèta.

Nella vita ordinaria l'ordine e il metodo dimostrano una utilità sempre maggiore nel genere di attività meccanizzata, che è caratteristico dell'Occidente e che sembra andarsi sempre più intensificando. Preziosi nello sviluppo della tecnica e della scienza non meno che nelle creazioni dell'arte e nelle speculazioni della filosofia, ordine e metodo consentono un risparmio di tempo e di sforzo e determinano una preparazione causale più completa, che conduce più sicuramente all'effetto.

Nella vita spirituale, malgrado le fallaci apparenze di qualche sua concezione romantica, tutto è ordine e metodo. Prototipo di una organizzazione religiosa solidissima e millenaria è, nel campo religioso, la Chiesa cattolica, con la sua gerarchia a cui si accede per un sacramento che è appunto l'Ordine sacro, con i suoi dogmi codificati, il rituale determinato da secoli in forme tradizionali, col presidio dei suoi ordini monastici e delle sue organizzazioni culturali ed educative. Gli stessi mistici, dentro e fuori il Cristianesimo, hanno le loro scuole con metodi di allenamento e gradi di sviluppo. Le avventure più meravigliose, incontrate dalle anime assetate di verità eterna e d'infinito amore nelle più diverse vie religiose, hanno le loro tappe e i loro stadi successivi e sono codificate dai maestri del misticismo negli aforismi di yoga, nella dottrina del sentiero di liberazione, nei gradi di orazione e via dicendo. La conquista dei più alti fastigi della vita unitiva è una sua tecnica eroica che è la sublimazione del metodo e dell'ordine.

Terzo elemento caratteristico del buon senso è il *sensu dell'opportunità e della decisione tempestiva*, per cui rettamente si giudica lo svolgersi degli eventi nella serie temporale, in guisa da inserirvi l'azione nel momento migliore per ottenere i risultati più favorevoli.

Nell'attività pratica questa qualità si risolve in una scelta felice del ritmo dell'azione, rapida e fulminea ove occorre, lenta e graduale ove conviene, senza indugi e senza precipitazione, volta a prevenire gli errori piuttosto che a sanarne le conseguenze, strettamente legata alla realtà, vigile e attenta, opportuna e decisa.

La vita ordinaria mette in lucida evidenza l'importanza delle cose fatte a tempo e luogo, il valore delle opportunità colte e utilizzate a dovere di fronte allo sciupio degli sforzi intempestivi e allo spreco delle occasioni perdute. L'uomo è un centro di coscienza con poteri immediati per ora ancor molto ristretti, ma à la possibilità di aumentarne al massimo l'efficienza, quando sappia inserire la pienezza del suo sforzo nel momento in cui le forze cosmiche concorrono a facilitare il conseguimento dei suoi fini. L'essere tempisti è uno dei segreti del successo.

Le cose si svolgono in modo affatto analogo nella ricerca spirituale, quando si tratti di scegliere e attuare i modi e i tempi adatti per ottenere un più perfetto sviluppo interiore o quando, nell'opera sociale e religiosa, si voglia agire sugli uomini ed orientarne le comunità. Duro è il destino dei precursori che annunciano la luce dei nuovi tempi e si urtano nell'incomprensione e nell'im maturità dei tempi loro: nobile ed eroica la funzione dei pionieri che pongon le basi delle civiltà future fra il contrasto ostile dei loro contemporanei: gli uni e gli altri gettano il buon seme che fruttificherà nelle età lontane, e il loro sangue di martiri è semenza d'eroi; ma solo coloro che sanno adattare l'opera e l'insegnamento ai tempi ed agli uomini con cui vivono, ed agire opportunamente, riescono veramente a creare e sviluppare i grandi movimenti di spiriti e di idee che trasformano il mondo.

Il buon senso si sostanzia ancora di un quarto elemento importante: il *senso del controllo e della prudenza*, che si manifesta col valersi di tutti i mezzi di conoscenza a disposizione nostra per controllare la realtà interiore ed esteriore chiarificandola dalle nebbie dell'illusione e dell'errore, e con l'ispirare l'azione alla prudente considerazione di tutte le eventualità favorevoli e sfavorevoli. Questa qualità si fonda sull'approfondita conoscenza di sè medesimi e su di una raffinata e penetrante capacità di discriminazione della verità, accompagnata da un delicato senso degli elementi di guida dell'azione, da un tatto sicuro che aiuta ad evitare le vie sbagliate e senza uscita, gli ostacoli e gli inceppi più gravi, per scegliere le strade di minor resistenza verso la mèta.

Nell'attività pratica la stessa qualità regola e modera l'immaginazione e il sentimento, sviluppa il senso realistico della vita, induce a diffidare della spontaneità inesperta, a valersi saggiamente dei risultati dell'esperienza propria ed altrui, a mantenersi ugualmente lon-

tani da un ottimismo e da un pessimismo cieco e sistematico, ad agire conoscendo i lati buoni e non buoni delle cose, ad esser sempre con sè stessi, con tutti e con tutto equanimi ed imparziali.

Il senso del controllo assicura nella vita ordinaria una solida presa sul terreno del reale, aiuta a dissipare i veli infiniti delle illusioni, a penetrare discriminando la verità, approfondendo ed ingrandendo la sfera della conoscenza e dell'azione. Sviluppa l'autocritica, fornendo così un mezzo potente per il miglioramento di sè, e abitua a trovare nelle critiche altrui quanto vi è di giusto e di vitale per la correzione e il riaggiustamento della propria attività. La prudenza si traduce in calma ragionata, in previdenza, in equilibrio e in quella dote rara, frutto dell'esperienza che suol chiamarsi tatto morale.

Nella vita spirituale un controllo interiore continuo, vigile e sicuro, è la principale garanzia per un sano sviluppo. Quando poi la vita spirituale si associa, come nelle comunità religiose e negli ordini monastici, allora il sistematico controllo reciproco che viene posto in opera rappresenta un crogiolo formidabile per le anime che aspirano alla santità. D'altra parte la stessa vita contemplativa, senza il controllo di un maestro o di un ordine, può condurre a quelle degenerazioni così frequenti negli sviluppi individuali e solitari contro le quali furono in ogni tempo posti in guardia gli incauti, troppo entusiasti delle austerità e della solitudine.

Per quanto concerne poi la prudenza, che è necessaria anche in questo campo delle più nobili ascensioni umane, essa non va confusa con la paura o con la tiepidezza o con l'indolenza: si può essere prudenti e insieme arditissimi anche nella vita spirituale. I contraccolpi, le crisi e le reazioni che essa porta, in quanto è via accelerata di sviluppo interiore, sono già per sè così forti che mal consigliato è l'imprudente, il quale ne aumenta la difficoltà col moltiplicare gli ostacoli non necessari. L'esser prudenti significa saper scegliere la via di minor resistenza nella conquista delle più alte realtà dello spirito.

Il *senso della gerarchia e del rispetto* è naturalmente insito nell'uomo di buon senso come conseguenza necessaria delle concezioni d'ordine e di proporzione che lo contraddistinguono. Esso consiste nel saper rettamente riconoscere ad ogni istante il proprio posto nella vita, spontaneamente e volenterosamente subordinandosi agli uomini, agli organismi spirituali o alle forze in cui si riconosca una funzione superiore e accettando, senza presunzione e senza ritrosia, il posto eventuale di responsabilità o di comando che ci venga affidato. Si integra col rispetto per chi è o appare più in basso nella scala gerarchica, non meno che per colui che ci domina o ci dirige. Porta ad una comprensione intima della realtà universale, che è gerarchica, e ad una operosità più efficiente.

Nessuno si sottrae ad una gerarchia, neanche gli uomini più liberi(1), che hanno nella libertà il vantaggio e la responsabilità di scegliersi una gerarchia.

Il comando richiede capacità e attitudini non facili a realizzarsi nella loro pienezza, porta coi suoi vantaggi anche grandi sacrifici e doveri ed è sovente nutrito di profonde amarezze. È da miopi l'aspirare al comando solo per i vantaggi ch'esso arreca o per soddisfare la propria ambizione quando non ci si senta maturi per esso. Anche la dipendenza e l'obbedienza hanno non solo virtù formativa, ma vantaggi indiscutibili e libertà sostanziale spesso maggiore. Il valore di un individuo non è dato dal suo posto in una gerarchia, che può essere transitorio, ma dal modo con cui esso sa stare al suo posto. Le gerarchie, del resto, sono innumerevoli e s'interpenetrano nel modo più vario, talchè si può ad un tempo servire nell'una e comandare nell'altra. In seno alle gerarchie il rispetto è fonte di armonia e di potenza, è il cemento che ne consolida la compagine e ne facilita il funzionamento.

Nella vita spirituale è primo e fondamentale requisito il senso dell'umiltà, così squisitamente raffinato e intenso nelle tradizioni cattoliche, intima essenza del rispetto e del senso gerarchico nella sua più genuina sublimazione. Esso è il fondamento dell'adorazione del divino e del vero timor di Dio e trae all'obbedienza come riconoscimento esterno della gerarchia religiosa e come disciplina interiore.

Il rispetto verso le altre anime conduce alla loro intima comprensione e alla tolleranza, ch'è un primo gradino verso l'amore. Presunzione e superbia costituiscono il più grave e fondamentale errore di buon senso nella vita spirituale, errore che preclude il campo ad ogni progresso e non è meno funesto dell'intolleranza.

Il senso di gerarchia, spiritualmente inteso, sviluppa la coesione tra le anime e facilita l'organizzazione delle forze, mentre la presunzione e l'individualismo eccessivo disgiungon le anime e disorganizzano ogni compagine umana. Dal rispetto sorge la venerazione per gli spiriti maggiori, per le anime sante, per i maestri, per le guide della razza e la dedizione volenterosa a cooperare nel loro compito difficile e luminoso.

È insita inoltre nel buon senso una spontanea *fiducia nella giustizia universale assistita da una attiva carità verso il prossimo*, che si traduce in un sano e fidente ottimismo fondato sopra un'intima intuitiva persuasione della ineluttabile ultima prevalenza dei valori di giustizia, intesi come manifestazione di un grande magistero di uni-

(1) Nell'epoca presente gli uomini più liberi sono in apparenza i ricchi, in sostanza coloro che hanno conseguito il distacco spirituale dalle gioie e dai dolori della vita comune, ed aspirano alla perfezione spirituale.

versale compensazione, corretto e perfezionato con la maglia della carità e dell'amore.

Nella vita pratica il senso della giustizia eleva rapidamente chi lo nutre in ogni gerarchia, aiuta in ogni campo, anche in quello più materialmente utilitario, consolida ogni organizzazione, rende sopportabile ai dipendenti ogni comando anche più duro, e induce in essi l'obbedienza e il rispetto. La carità d'altra parte abbellisce la vita come un sorriso di cielo fra le tempeste, fa obliare le spine dei rovi come il profumo di una rosa di maggio, insinua nel pesante macchinario della vita meccanizzata d'ogni giorno quella nota umana consolatrice che ne dirada le tenebre e illumina il cuore di chi riceve e di chi dà. Lo stesso successo nelle cose materiali è più saldo, ove si basa sopra una equa distribuzione della prosperità e su di un armonico sentimento di collaborazione.

Nella vita spirituale giustizia e carità sono due virtù complementari cardinali e necessarie a ogni progresso interiore. Il loro valore è così universalmente riconosciuto che non mette conto di soffermarsi ad illustrarlo.

Infine, come elemento indissolubile del buon senso deve considerarsi il *senso della solidarietà universale e del sacrificio necessario per il bene di tutti gli esseri*. Questo concetto non risponde soltanto ad una esigenza religiosa o filosofica, ma corrisponde a una realtà immediata confermata dalla scienza nello stesso campo della vita fisica e si riflette nella pratica utilitaria quotidiana.

Gli astri nello spazio come gli esseri sulla terra sono tutti interdependenti fino nelle più intime necessità della loro esistenza. Uomini e nazioni sono strettamente legati in ogni aspetto della loro vita politica ed economica, e la civiltà moderna — con lo sviluppo sempre crescente dei mezzi di comunicazione e d'informazione — tende a cementare sempre più, anche quasi contro voglia, questo collegamento.

Successo e prosperità nella stessa vita edonistica ed economica non sono durevoli se non vengono conseguiti per la via costruttiva della prosperità generale e del vantaggio altrui, mentre crollano facilmente se ottenuti a prezzo dell'altrui sofferenza. D'altra parte la vita civile rende sempre più necessario l'abbandono o la limitazione di ogni forma inferiore di vita a favore delle forme superiori.

L'educazione è tutta una scuola del sacrificio, e la vita associata richiede un sacrificio continuo dei propri istinti e della propria libertà per il bene generale.

Nella vita spirituale la solidarietà ed il sacrificio sono l'essenza stessa del progresso interiore, la legge per la ricerca integrale di Dio. Per questa legge il grande mistero centrale del Cristianesimo viene posto assumendo che la Divinità ribadisca con la propria incarnazione

in Gesù la sua solidarietà con l'uomo e consumi il sacrificio offrendo la vita di Cristo in olocausto per la salvezza dell'umanità. Così nel Buddismo la predicazione del Buddha si prolunga per lunghi anni fra gli uomini anche dopo ch'egli à raggiunto la suprema liberazione, e nelle Scuole del Mahayāna l'aspirante all'ideale del Bodhisattva s'impegna con voti solenni a restare per innumerevoli vite future al servizio dell'umanità anche dopo averne trascorsi i limiti conquistandosi il diritto al Nirvāna.

Chi mediti alquanto sul valore essenziale di questi elementi costitutivi e cerchi di intenderne la portata, sviluppandoli fino alle loro più ampie conseguenze, ritrova nel buon senso quelle note di intima armonia e di integrale equilibrio per cui la vita intera si abbevera a tutte le sorgenti della saggezza, e per cui si giustifica ogni sforzo coordinato verso la conquista del buono, del bello, del vero, del santo entro la divina realtà che ne è la sintesi finale.

Nella vita dello spirito il buon senso rifugge dalle manifestazioni esagerate dell'immaginazione, dai sentimentalismi e dai sensualismi eccessivi, dagli errori in genere di proporzione e di misura; evita le vedute e gli sviluppi incomposti, contraddittori e disordinati, la dispersione degli sforzi, la volubilità e l'incostanza, cioè gli errori di ordine e di metodo; combatte la lentezza come la precipitazione e l'inopportunità; svaluta ogni ottimismo come ogni pessimismo inconsiderato, disperde errori ed illusioni con oculato controllo, previene con la prudenza le deviazioni più gravi; allontana la presunzione, la superbia e l'intolleranza facilitando col rispetto delle gerarchie la vita associata; distoglie dal fatalismo, dall'aridità, dall'inumana insensibilità, favorendo, con la pratica dell'imparzialità e della giustizia, l'acquisto della pace interiore; scansa l'isolamento e l'egoistica incapacità di sacrificio.

Il buon senso respinge gli sviluppi unilaterali e disarmonici, non ama i mostri di estetismo e i pozzi di sapienza incapaci di bontà, le forme di santità fanatica ed ignorante, per quanto eroica; e addita agli uomini il cammino verso la perfezione in una crescente armonia dei valori di bellezza e di bene nella luce della verità e nella suprema potenza del divino amore.

VITTORINO VEZZANI
Deputato al Parlamento

L'essenza della religione è rievocazione ed affermazione dell'immortalità dello spirito che regna su tutte le cose, della legge indeclinabile di armonia, per cui tutto ciò che sembra mutare e finire si perpetua nella più alta e immutabile realtà dell'invisibile e dell'eterno.

G. T.

La Religione indiana della Grazia ed il Cristianesimo

La nostra fede cristiana avrebbe delle concorrenti? Fin troppe, se formuliamo questa domanda in senso generale e intendiamo per concorrenti tutto ciò che, accanto e a gara colla nostra fede, vorrebbe conquistare un posto nel nostro cuore o anche dominare la nostra vita. Il mondo e l'interesse mondano, e non solo il « mondo » nel senso moralmente inferiore e dispregiativo del carnale, animale e subspirituale in noi, ma il mondo come complesso di interessi pregevoli e altamente spirituali, come svariato campo di valori estetici, culturali e anche specificamente morali, può diventare un concorrente e lottare per il possesso dell'anima nostra, restringere il campo alla fede, togliere forza e respiro all'ansia religiosa e pretendere nella nostra anima, se non tutto, almeno il posto principale e il predominio. Ma la domanda non è stata formulata in questo senso generalissimo, sibbene in un senso molto più limitato e specifico.

Noi chiamiamo il Cristianesimo « religione », anzi lo chiamiamo « una » religione. E con ciò ammettiamo che si possa paragonare e differenziare da certi altri grandi fenomeni spirituali che riconosciamo essere anche religioni, per quanto diverse le une dalle altre.

E rispetto a queste ultime poniamo la domanda: Vi sono fra le religioni della terra delle concorrenti del Cristianesimo? E in caso affermativo, ve ne sono fra esse che per la loro essenza possono fondatamente avanzare la pretesa di essergli pari o anche superiori?

Ma per giudicare se si tratta di concorrenti legittime, non debbesi in prima linea ed essenzialmente guardare ai valori che queste possono offrire in un qualsiasi campo esterno valutativo o interpretativo — come per es. ai valori di profonda speculazione, di fine interpretazione del mondo — ma piuttosto debbesi guardare ai valori che possono offrire nel campo specificamente religioso, rispetto a quello che il Cristianesimo crede essere la sua propria più intima caratteristica, riguardo all'idea centrale, o meglio al suo proprio, ultimo e più alto bene che crede apportare all'umanità; cioè rispetto a quel bene misterioso che solo l'uomo religioso conosce, comprende e cerca: la *σωτηρία*, la, *salus*, o italianamente la redenzione e la salvezza.

Ciò che soprattutto sorprende il cristiano è che non soltanto in Palestina si sono formulate queste domande circa le ultime e più

alte finalità e vi si è risposto, ma anche nella religione e nella speculazione teologica dell'India gli stessi identici concetti sembrano avere la stessa identica importanza.

Moksha, mukti, rakshana, sreyas, nihsreyasa, mukta: questi altissimi e solennissimi nomi della « dottrina della salvezza » indiana non si possono tradurre altrimenti che con redenzione, salvazione, salvezza, salvezza suprema e salvato. E non speculazione metafisica per amor di se stessa e d'interpretazione del mondo vuol essere la speculazione indiana, ma invero una dottrina di salvezza, capace d'indicare la via, l'« *ordo salutis* » per un trascendentale e ineffabile bene, che non è una « felicità », ma è fondamentalmente diverso da ogni felicità pura e semplice, e non si può misurare con valori mondani, anche se interiori, culturali o « morali », perchè di puro valore religioso. Senso di irretimento in un infinito male di perdizione, dovuto immediatamente al naturale esistere del mondo, ansia di « liberazione » « dai vincoli » di questo male, e ricerca della via per arrivare a un eterno, indistruttibile bene « del tutto diverso », nè paragonabile, nè raggiungibile con nulla che possa ottenersi per mezzo della propria ragione e forza: queste sono anche in India le emozioni e le aspirazioni risvegliate dalla parola e dall'intimo senso della « Sruti », cioè della sacra Scrittura dell'antica dottrina delle Upanishad. Perciò anche i sistemi dottrinali dell'India non sono propriamente « filosofia », ma « insegnamenti di fede », non sono interessante « metafisica », ma « teologia ».

Se si vuol sapere cos'è religione, non basta guardare alla speculazione, per quanto profonda e arguta, alle definizioni dell'« assoluto » in questo o quel senso, ma bisogna badare a questa particolare, per l'uomo « naturale » necessariamente del tutto fantastica aspirazione della religione verso quel bene del tutto « irrazionale » e sovrabbondante che è la « salvezza ». Che sia così, deve riconoscerlo anche la pura e semplice « storia della religione », se non vuol passare accanto al suo oggetto senza accorgersene: può bensì definirlo come un bene dovuto alla fantasia » e spiegarne il concetto come un graduale « prodotto evolutivo » della « psicologia dei popoli », oppure anche cercare altre « spiegazioni » per questo fenomeno, ma dovrà sempre riconoscere che appunto questa ricerca e questa illusoria conquista di una « salvezza », nel senso suaccennato, costituisce l'intima essenza delle più elevate religioni d'Occidente e d'Oriente. E per non oltrepassare grossolanamente i suoi limiti di pura, semplice storia della religione, dovrebbe anche confessare di non aver dati sufficienti per affermare, e tanto meno per negare, la possibilità e la realtà dell'ambita conquista della salvezza.

Tra le grandi speculazioni dei teologi e degli scolastici dell'Occi-

dente e dell'Oriente si possono tracciare i più strani paralleli, sia per l'impostazione delle domande e delle risposte che per i metodi. Ma questo non basterebbe a renderle paragonabili fra loro. Esse lo sono semplicemente in quanto entrambe vogliono essere in fondo « dottrine di salvezza » e solo per amore della « salvezza » discutono i problemi concernenti l'« assoluto », il mondo e l'anima, e per questo appunto usano metodi e mezzi così chiaramente somiglianti e formulano dottrine così stranamente simili.

Pertanto una concorrenza sembra veramente esistere e proprio nel più profondo. Noi occidentali, in quanto scienziati, già da tempo ci occupiamo di questa concorrenza e tentiamo di spiegarla. Però essa è importante e interessante non solo per lo studioso o per chi voglia debellare il « paganesimo », ma anche per i cristiani tutti; già da tempo è divenuta uno scottante problema di attualità. Infatti nelle forme più diverse le grandi religioni orientali della salvezza battono alla nostra stessa porta. Già da lungo penetrano e trovano anche ascolto in casa nostra le loro idee, le loro dottrine e i loro metodi di salvezza, ritenuti in parte strani e in parte sublimi. E da qualche tempo i circoli religiosi d'Oriente si apprestano al lavoro missionario in altri paesi per cercare e trovare, « salvare » e guidare quelli che, com'essi credono, abbisognano per la propria « salvezza » della « luce che viene dall'Oriente ». Così invero esse cominciano a diventare nostre « concorrenti » in un senso molto realistico della parola. E noi faremo bene a cercare di conoscerle ed esaminarle, per vedere se realmente possano concorrere, non in quanto sono « confacenti ai tempi », « illuminate », metafisicamente profonde, altamente speculative, ma in quanto veramente indicano la via alla salvezza, il che però equivale a chiederci se fanno al Cristianesimo una concorrenza soltanto di fatto o anche di diritto.

A questa domanda non si può rispondere con una generale costruzione « a priori » dell'assolutezza del Cristianesimo, ma lo stato delle cose e soprattutto le condizioni nel campo missionario esigono che si dimostri concretamente e con sicura conoscenza dell'avversario che Cristo è diverso dal Buddha, da Krishna e da qualsiasi altro maestro dell'Oriente.

A questo riguardo però non sono per noi più interessanti e importanti le costruzioni religiose dell'Oriente che anno il maggior numero di aderenti, o che per la profondità ed acutezza della loro indagine attirano l'interesse degli animi speculativi, o per la ricchezza delle loro teologie o mitologie, la grandezza e abbondanza delle loro espressioni simboliche svegliano la curiosità e il sentimento estetico, ma quelle che sembrano essersi avvicinate al Cristianesimo per la loro più intima concezione; quelle cioè che sembrano concorrere

con esso per lo specifico contenuto della loro idea di salvezza. Ma esistono tali costruzioni religiose e quali sono?...

La risposta che noi possiamo con una certa qual sicurezza ancor oggi aspettarci è all'incirca questa: la religione indiana, nel suo più intimo e ultimo contenuto, è la religione della mistica acosmica. Il bene della salvezza « desiderato dal » Brahma-nirvana può essere quanto si voglia « oltremondano » e quanto si voglia attraentemente lodato come « *sumмум bonum* » — esso è tanto opposto al Cristianesimo e « *toto coelo* » diverso che malgrado l'uguaglianza formale delle aspirazioni verso un « bene sopramondano », non vi è vera possibilità di parallelismo e quindi neppure una vera e propria concorrenza nell'aspirazione verso l'ultimo fine e bene.

Io non voglio tentare d'oppormi a certe troppo comode e superficiali interpretazioni di una speciale forma della grande Mistica Vedānta dell'India: l'ò già fatto nel mio libro *Mistica Occidentale e Mistica Orientale* (1). Voglio però notare che proprio in India è stata combattuta la lotta più violenta contro la mistica « monistica » dell'assoluto impersonale, e che si è sviluppato su suolo indiano e da propri impulsi e fonti quel che io chiamo la sua « religione della grazia ». E questa religione appunto io considero come eventualmente la più impressionante concorrente della nostra fede.

Qual'è il bene che la « salvezza » procura al Cristiano? Comunione col dio personale, vivente. Qual'è il mezzo di salvezza? La grazia, la « *gratia sola* » che afferra il perduto, lo salva e redime. Queste però sono anche parole d'ordine e parole di fede di quella forma di religione « *bhakti* » della quale voglio parlare e con la quale sembra esser sorta, sul terreno indiano, una *concorrente* di somiglianza quasi impressionante. Dico una concorrente perchè sembra voglia contendere al Cristianesimo il possesso unico di quel che è il suo proprio cuore, la salvezza che non proviene da speculazione, e che non solo il « saggio » può raggiungere, ma che esiste per tutti, e proprio per i « poveri di spirito ». Salvezza che non proviene da elevazione mistica, dal sommergersi dell'individuo nell'abisso primigenio ed impersonale di tutto l'essere, ma proviene da *bhakti*, cioè dall'abbandono ingenuo e fiducioso alla « Grazia » del « Signore » e all'amore per Lui. Salvezza che non proviene dalla fatica delle « opere », ma è un libero dono della Grazia, della forza redentrica del « Signore unico ».

Partendo dai profondi versi della precristiana « *Bhagavad gītā* », che è il più amato e più venerato libro degli indiani, attraversando come da noi periodi d'oscuramento e di riforma, questa dottrina della Grazia è andata man mano ampliandosi, ed à acquistato per ultimo espressioni

(1) GÖTTA, L. Klotz, 2^a edizione 1929.

che debbono sorprendere soprattutto noi protestanti per la loro analogia coi nostri concetti fondamentali: *gratia sola, per fidem solam, sine omnibus propriis viribus, meritis aut operibus*, ed à condotto in India e da noi ad uguali asprezze e « scandali ».

La religione Bhakti e la strana problematica della sua dottrina della Grazia à influenzato in Oriente non solo l'Induismo, ma à impregnato e foggiato anche certe particolari dottrine e comunità buddhiste. Ne arrivò la prima notizia in Occidente quando il grande missionario cattolico San Saverio giunse in Giappone coi suoi compagni e scrisse a casa che aveva riscontrato tra i buddhisti giapponesi l'eresia luterana. Infatti egli vi trovò già, come forma più seguita del Buddismo popolare, la dottrina del Buddha Amitābha — Amitāyus cioè del Buddha eterno, trascendente, di smisurato splendore e di vita infinita, e del suo « voto » redentore. Già da lungo tempo preparata in India e in Cina, essa si era largamente diffusa in Giappone, per opera dei due maestri Honen Shonin e Shinran Shonin, ed è oggi, quanto a numero, la più forte scuola del Buddismo giapponese. Uno dei suoi fedeli, un sacerdote giapponese che frequentava le mie lezioni di dottrina cristiana, mi portò un giorno un vecchio libro giapponese con belle immagini che rappresentavano questo nostro mondo come il luogo della miseria e della perdizione, e fra gli spaventosi tormenti dei dannati negli abissi dell'inferno, c'era anche una strana scena che non riuscì a comprendere: una potente corrente acquatica, congelatasi per l'intenso freddo invernale: sulla crosta ghiacciata persone che trascinarono grandi vassoi con carboni ardenti e li gettavano sul ghiaccio per scioglierla; ma per quanti carboni potessero spargervi, sempre l'acqua si riagghiacciava, sicchè non potevano giunger mai alla corrente che vi era sotto. Il sacerdote del Buddha mi spiegò l'immagine: « Queste sono persone che si sforzano, per mezzo delle proprie opere », per propria forza, di aprirsi un varco alle acque della salvezza. Ma per propria forza ed opera non vi riusciranno mai. Solo la Grazia redentrica del Buddha, di vita infinita, scioglie il ghiaccio. E solo chi invoca con fede fiduciosa il suo nome, riesce ad attraversarlo ».

Questo libro era quello che aveva letto il giovane Shinran Shonin e che gli aveva dato il primo incitamento a cercare la via alla salvezza, non per « propria forza », ma per mezzo di quella del Buddha. E quando un giorno, passeggiando in Giappone con un uomo della stessa setta, gli chiesi meravigliato come mai parlasse così bene il tedesco e cosa l'avesse spinto a sceglierlo come materia di studio, egli mi rispose: « Il nostro maestro à raccontato che vi è stato anche in Germania un Shinran che à annunciato la salvezza solo per grazia, senza propria opera, di nome Martin Lutero. Così mi sono

proposto di imparare il tedesco per conoscere nella propria lingua il Shinran dell'Occidente».

Questa dottrina della via della salvezza *bhakti* non è sorta nel Buddhismo, come talvolta si è creduto, per influenza dell'Occidente cristiano, chè non vi può esser alcun dubbio ch'essa si trova piuttosto in rapporto col movimento *bhakti* indiano, che à la sua prima importante testimonianza nella già nominata *Bhagavad-gītā*.

È del pari evidente che la sua formulazione indiana è notevolmente più vicina alle nostre proprie credenze che la buddhistica.

Infatti la dottrina del « Shinshu », pur avvicinandosi evidentemente alla rappresentazione ed interpretazione teistica, non può, nè deve mai raggiungerla completamente, e deve sempre rifuggire in qualche modo dalle sue estreme conseguenze, poichè altrimenti dovrebbe uscire dal quadro buddhistico. Difatti questo nè può nè deve diventar « teistico », nel senso proprio della parola, non può riconoscere alcun « Isvara » cioè il Dio personale, superiore al mondo e suo creatore. Pertanto anche lo scopo della salvezza, consistente nel trapasso ad Amida e al suo « Paradiso » non può venir considerato veramente come l'ultimo e proprio fine della salvezza, ma deve rimaner sempre inteso come il penultimo punto di passaggio al « Nirvana », all'estinzione cioè d'ogni personalità e di tutti quei rapporti di fede e d'amore che sono possibili solo fra « persone ». Ben diversamente accade in alcune comunità della religione *bhakti* in India. In esse non vive la figura d'Amida che su sfondo buddhistico, permane pur sempre piena d'ombre e vacillante fra simbolo e realtà; ma vi vive, con attribuzioni determinate e certe, « Isvara », il « Signore », l'unico ed eterno Dio, che è per i suoi fedeli il dio che assicura il personale possesso della salvezza, e non li guida a un « Nirvāna » al di sopra di lui e di essi, ma invece « miracolo di tutti i miracoli » (*maha-adbhuta*) è e rimane in eterno colla sua comunità. Senza alcun dubbio in questa religione *bhakti* un vero Dio redentore è stato affermato, creduto, desiderato e — possiamo dubitarne? — anche sperimentato. E proprio per questo mi sembra ch'essa sia stata e sia tuttora la più singolare concorrente del Cristianesimo, quella da prendersi più sul serio.

Il movimento *bhakti* à in qualche modo e in misura sempre crescente influito su le più importanti ideologie religiose dell'India, le à colorite e impregnate quasi tutte di se medesimo. Anche Sankara, il maestro del severo Advaita e dell'*ekatā-darsana*, della contemplazione mistica, dell'unità, riconosce il movimento *bhakti* come quello che à preparato la via al *krama-mukti*, cioè alla redenzione graduale. Di questa compenetrazione sono testimonianza le *bhakti-sūtra* di Sāṇḍilya. Pertanto uno scolaro di Sankara mi disse un giorno: « Voi cristiani siete quel che sono i nostri bhakta. « Il vostro rapporto con Dio è

quello del *pitrī putra-bhāva*, cioè il rapporto di padre e figlio, che anche noi approviamo. Ma al disopra vi è come vera, finale perfezione l'*ekātābhāva*, il rapporto della completa unità e unione con Dio». E nella santa Nasik un bramino ortodosso mi regalò il molto letto *ad-dhyātma-rāmāyana* che in forma popolare espone appunto questa fusione. Egli stesso, sebbene già scolaro di Sankara, era colla sua famiglia un assiduo frequentatore del tempio di Rāma, la manifestazione umana di Isvara, e nella sua meditazione ordinaria, un bhakta, un uomo cioè che aveva intrapreso la via della bhakti. Ma è ancora più importante che grandi e vasti circoli religiosi indiani riconoscono con fede ardente la via della bhakti, come l'*unica* via di salvezza, e rigettano la via di Sankara come dottrina eretica ed erronea e conducente a morte le anime. Un venerando maestro della scuola di Rāmānuja mi disse: « Piuttosto vorrei diventare cristiano che accettare le dottrine di Sankara, poichè è più affinità con voi che coi suoi scolari ».

Il più gran teologo di questa purificata tendenza bhakti è stato Rāmānuja; e della sua grande opera principale è tradotto nel mio libro *Siddhānta di Rāmānuja* (1) il capitolo fondamentale per il suo sistema, che si propone lo scopo di sostituire all'impersonale Vedānta del Teomonismo un Vedānta personale. Egli visse nel 1100 e non è il fondatore di questa religione e ancor meno a voluto esserlo; si poggia su una tradizione molto antica e anche il sistema dottrinale della scuola era già stato prima di lui formulato dall'acuto Yāmuna-muni, in rapporto al quale Rāmānuja sta press'a poco come S. Tommaso ad Alberto. Dall'epoca di Jamuna e Rāmānuja è diventata poi definitiva la rottura fra Vedānta impersonale e personale, e sempre più aspramente si opposero le due tendenze.

Così si sviluppò chiaramente delimitata e per la successione apostolica dei capi, severamente differenziata e definita come confessione particolare, se non come religione a sè, la scuola dei seguaci di Rāmānuja. Essa è dei paralleli in altri ambienti indiani, ma è specialmente adatta per lo studio della religione bhakti, si distacca dalle altre comunità per cosciente esclusivismo, dichiara « eretici », al di fuori del *Veda*, « buddhisti nascosti » e disprezzatori di Isvara gli altri Vedāntin e si chiude in se stessa per la concatenazione dei suoi maestri, per il proprio rito e rituale, per le proprie istituzioni culturali e i propri luoghi di culto, per la sua particolare teologia e il suo speciale libro di canti e anche per severe regole di condotta e di purità di fronte ai non ortodossi. Dal suo fondatore Rāmānuja si è chiamata la comunità dei rāmānujani, così come noi ci chiamiamo luterani da Lutero.

(1) Tubinga, 2ª edizione, 1923.

E presto si è iniziata nel suo interno la problematica della sua dottrina della Grazia, che si è andata sempre più acutizzando, fino a suscitare, come già da noi la divisione fra Filippisti e Gnesioluterani, una divisione fra sinergisti e rigidi maestri della Grazia.

In questo studio noi vogliamo anzitutto imparare a conoscere più da vicino questa strana religione, interrogandola circa la sua lotta per Dio, la sua dottrina della salvezza e le vie di salvezza, e poi indagarne il rapporto col Cristianesimo (1).

Una lotta per Dio

Anche in India, e in tempi antichi, molto prima che la religione bhakti si fissasse in formulazioni dogmatiche, si è cercato, discusso e saputo di Dio e si è lottato per Lui e non solo per un Dio della speculazione metafisica ma per un vero e vivente Dio.

Nel mio libro *Vishnu-Narayana* (pag. 27) è parlato di queste lotte per la fede « combattute e sostenute dal pio re Yudhishtira e dalla di lui moglie Draupadi. E stranamente vi si riscontrano, in materia di fede in Dio, le stesse domande e gli stessi dubbi che troviamo raccontati nel nostro libro di Giobbe. Yudhishtira, cacciato dal suo trono legittimo dal malvagio Duryodhana, deve andar peregrinando perseguitato dalla miseria e dalla sventura. La sua nobile moglie cade preda del dubbio e giunge a disperare di Dio. Non mette in dubbio la sua esistenza, unicità o potenza, ma la sua giustizia e lealtà verso i pii e lo maledice come la moglie di Giobbe :

Egli unisce e disunisce come gli detta il suo cieco arbitrio
E, come un bimbo coi giocattoli, si trastulla colle creature.
Tu giaci nella polvere, mentre lo scellerato Duryodhana alza la testa
Io rimprovero Iddio che se ne sta tranquillo, mentre la perfidia solleva il capo.

Ma Yudhishtira rimane incrollabile nella sua fede e rimprovera alla moglie la bestemmia :

Taci, non osar toccare la sacra fede e legge,
Non offendere l'altissimo creatore degli esseri, il Signore,
Impara che è fedele e inchina la testa dinnanzi a Lui, nostro eterno rifugio.

Yudhishtira conosce pertanto il « Signore » e non solo come il tremendo « *Deus absconditus* » (2) — l'onnipotenza non sottomessa ad

(1) È stampato nel mio libro *Vischnu-Nārāyana*, 2ª edizione, 1923, Diederichs, Jena, un certo numero di testi dottrinali di questa religione della Chakti e un saggio sul suo sviluppo.

(2) Già 2000 anni prima dello scritto di Lutero « *De servo arbitrio* » Draupadi conosce e cita questo *Deus absconditus*. Essa usa il termine « *chadma kritva* » : « Dio fa gli esseri a sua maschera ». Lutero dice: *Deus latitans in creaturis; creatura larva Dei*.

alcuna legge di « giustizia » e di « fedeltà » simile a una misteriosa onnipotente forza fatale — ma come il Dio che vuole il giusto e lo pretende in ubbidienza dagli uomini e che è il rifugio dei suoi per mezzo della fede nella parola vedica. La sua saggezza umana non basta a sciogliere i misteri della teodicea, ma egli sa cosa sono per lui il dovere e la volontà di Dio e vuole obbedirgli e restargli fedele.

Il Dio, di cui parla questo splendido racconto dell'antico poema indiano Mahabharata, à nome Vishnu (quello che tutto pervade) ed è venerato dalle comunità dei suoi « bhakta », dei Vaishnava o Vishnuiti. Un'altra grande comunità di Indu, che sono parimenti bhakta, venera « Siva » (il buono) e à sviluppato dottrine simili a quelle dei Vishnu-bhakta. Però gli specifici problemi della Grazia sono svolti dai Vishnubhakta più dettagliamente e più acutamente che dai Saiva. Pertanto noi studieremo il loro insegnamento per confrontarlo di poi con quello cristiano.

Qualsivoglia siano stati gli inizi della credenza in Vishnù, un semplice primitivo Iddio di tribù à come in Israele concentrato in sè stesso, in misura sempre crescente, la posizione e la dignità di una piena, unica ed oltremondana Divinità (e questo evidentemente non per effetto di un processo di psicologia popolare o di sviluppo, ma senza

Entrato negli esseri (il trastullo della sua assoluta onnipotenza e della sua esclusiva attività) (e nascondendosi in essi). Egli vi permane e nessuno può dire: Guarda, là è Dio.

« Dio » come l'essenza della giustizia, della fedeltà e della misericordia non è trovabile o rintracciabile. Esso si è nascosto e per quanti lo cercano è scomparso dietro quest'oscura onnipotenza di una Volontà illimitata. E solo questa onnipotenza può essere trovata dall'uomo nella religione primitiva di « pura e semplice dipendenza »

Queste espressioni identiche, che qui compaiono indipendentemente da tempo e luogo, alla distanza di millenni e di Hastinapura da Wittenberg dimostrano l'identità dei primitivi e originali sentimenti del numinoso che anche in Lutero affiorano con violenza primitiva nella lotta contro il Dio razionale di Erasmo. Vedi R. Otto « Il Sacro » pag. 128 sul *Deus absconditus* in Lutero. E un altro strano parallelo: Lutero conserva nel suo credo questo *deus absconditus*, ma supera lo spavento che esso suscita con « la parola della promessa » e la « fede ». Anche Yudhishtira non ne nega le misteriose profondità e dice a sua moglie:

..... poichè, figlia di re,
le divinità sono potenze misteriose

Ma le rimprovera la presunzione umana che vuole fare i conti con Dio mentre lo accusa, e le ricorda la « parola » che è stata data ai portatori di rivelazioni « affidata un tempo (da Dio rivelantesi) ai veggenti che tutto « sanno e tutto vedono » e la « fede » in detta parola. Non sottilizzazioni umane sui misteri eterni, ma la « fede » « ... sola sostiene, o Draupadi, chi brama giungere alle dimore celesti, così come la nave sostiene sui flutti marini quelli che vogliono arrivare all'altra riva.

dubbio per l'esperienza personale di elette e speciali nature che hanno diritto d'esser chiamate profeti). « Divinità piena » cioè nell'espressione indiana: Egli è l'eterno, unico Brahman stesso: l'uno, il più eccelsso di tutti. Ma Egli è questo in figura di un personale, unico io divino (*Gott-ich*), cioè di Isvara, il *Signore*, e non in figura di un Assoluto impersonale e indeterminabile. E a Isvara si attribuiscono i nomi di altre elevate divinità uniche: Vishnu, Hari, Kesava, Narayana: Specialmente vien preferito il nome di Narayana accanto a quello di Vishnu. È intestata a lui la Narayana-upanishad che proclama:

Nārāyana è l'eterno, immacolato, ineffabile, immutabile, leale, puro, unico Dio. Non vi è altro dio all'infuori di lui.

In seno ai suoi fedeli apparve nel 3° secolo avanti Cristo la *Bhagavad-gīta* che viene attribuita a Krishna l'incarnazione umana di Vishnu. E nella forma originale della Gīta, ricostruita da Garbe, questa religione si mostra nella sua pienezza, nella sua forza e suggestività, bellezza ed elevatezza. A periodi di ulteriore sviluppo, di decadenza, di rinnovazione e riforma; si mescola con altre forme di Induismo e se ne libera. La riforma si inizia nel paese tamulico e in lingua tamulica per opera di personaggi e cantori popolari. Susseguono i teologi, i dottori in teologia, gli *ācārya*. Yamuna ne è l'entusiastico cantore e al tempo stesso il saggio dottore, anzi il *doctor subtilis* dell'Oriente. Sul suo fondamentale libro teologico « Triplice dimostrazione dell'Anima, di Dio e della Coscienza » Rāmānuja costruisce nel 1055-1137 la sua dottrina, e diventa e rimane il personaggio più importante di quest'ambiente religioso.

Discendeva da famiglia pia, era dotato di forte sentimento religioso e di una notevole personalità di condottiere ed anche armato di tutta la cultura filosofica e teologica del suo tempo. Il suo principale libro teologico, il « Commento alto » ai Vedānta-Sūtra, scritto per rivaleggiare con la grande opera di Sankara sullo stesso argomento, à acquistato profonda influenza su la cultura scolastica di ambienti e comunità anche diversi dai suoi. Rāmānuja appartiene alle più impressionanti figure della storia delle religioni per il grande contenuto della sua vita, invero enorme: à condotto una vera lotta per Dio.

Una lotta per Dio, per un vero Dio non quale lo vuole o lo necessita la speculazione filosofica, ma quale lo desidera e vuole il cuore e l'anima: « un Dio in cui si possa personalmente fidare, che si possa personalmente amare e venerare e a cui ci si possa personalmente dedicare ».

La scuola di Sankara era disposta ad ammettere un tale Dio, ma come concessione. Anch'essa riconosceva che per l'adorazione dell'uomo ingenuo, della massa pia ci volesse un simile Dio, ma era un

Dio per la sottosoglia del « sapere inferiore » « *We philosophers are above it* » mi disse un uomo di questo ambiente religioso e così si diceva e si pensava anche allora.

Vishnu, Hari, Vāsudeva, Siva, Hara, Durgā, Ganesa e qualsiasi altro nome i fedeli di Bhakta fossero per scegliere per il loro Isvara, poteva andar bene per la « conoscenza inferiore », ma era sempre una creazione di avidya, del non sapere e quindi valeva solo nel mondo di maya e di avidya. Ma, per chi dal « sapere inferiore » ascendeva al « sapere superiore » scomparivano tutti gli Dei e anche il Dio personale. Dio per sè stesso non era il « Vero », l'estrema e suprema entità, l'intrinsecamente reale e vero, e non era neppure la meta della anima agognante l'ultima salvezza. Questa poteva raggiungersi solo per mezzo del « sapere superiore » e nell'antichissimo Brahman distruttore di mondi, dissolvitore di « ii » e di personalità, *ekam eva advitiyam*, solo uno senza secondo, senza determinazioni e caratteristiche e al tempo stesso identico coll'anima. A colui che non poteva salire così in alto si concedeva la fede in Dio, ma come da un osservatorio più alto. E questo eccitava Rāmānuja. Già da fanciullo era egli scappato esasperato dalla scuola del suo maestro Vedānta Yadava-prakāsa che, interpretando monisticamente gli antichi testi sacri, aveva intaccato l'eterno onore divino del suo « Signore ». E quel che allora si agitò in lui, divenne il grande compito della sua vita, cui si dedicò con piena dedizione di tutto il suo essere, fra persecuzioni e inimicizie fino a correre pericolo di vita.

Rāmānuja lavorò, come un rigido scolastico, coi mezzi della dotta esegesi, della teoria della conoscenza e della speculazione su Dio e la anima, in modo che può essere annoverato fra i filosofi dell'India. Ma in ultima analisi non si tratta per lui di « filosofia » ma di « *apologetica* » per un possesso *religioso* ch'egli non vuol farsi rapinare. Non frigida speculazione dal punto di vista teistico, ma religione è il suo scopo, chè la sua lotta è per Dio « salvezza » dei suoi fedeli, anzi unica e suprema salvezza, sicch'egli ci interessa non come filosofo, ma come teologo.

Per le condizioni della sua epoca, Rāmānuja à dovuto combattere su diverse fronti, contro materialisti e buddhisti, contro l'apprezzatissima scuola di Sankhya e contro le altre scuole del suo paese e del suo tempo, soprattutto però contro quelli che si basavano come lui sul Vedānta, contro gli interpreti cioè della vecchia tradizione delle Upanishad a seconda della dottrina Maya e del Teomonismo del « Kevala-advaita ». È questa la scuola che senza dubbio si trova ancor oggi in primo piano nel pensiero e nel sentimento religioso indiano, la scuola che usualmente intendiamo quando parliamo della « mistica dell'India » e che molto a torto consideriamo ordinariamente ancor oggi

come la generale religione dell'India. Sankara, il suo più grande interprete, era sorto tre secoli prima di Rāmānuja e la sua scuola, avendo represso le altre, era al tempo di Rāmānuja la più influente e la più apprezzata: si chiamava con orgoglio la scuola del *kevala advaita*, cioè la dottrina del puro e assoluto *advaita*. *Advaita* si può tradurre con monismo, ma più precisamente significa « entità senza secondo », e il *kevala-advaita* comprende le seguenti massime fondamentali:

1. — Vi è solo un unico, veridico reale ed esistente, il *satyasya satyam*, l'eterna, unica Realtà o l'esistente esso stesso. E quest'eterno esistente si chiama *Brahman*.

2. — Esso è senza secondo; cioè vicino e all'infuori di lui non vi è nessun reale, nessun altro vero e veridico esistente.

3. — E ciò significa che tutto questo mondo della molteplicità e pluralità che noi crediamo di vedere, esiste in verità solo per via di una grande illusione cosmica: esso non è reale, ma è piuttosto come una fata morgana, come una città sorta per incantesimo: esiste solo per il pensare dell'ignoranza.

4. — Essere imprigionati in quest'ignoranza dell'eterna unità è inganno ed illusione, e anche la calamità in cui tutti siamo impigliati.

5. — Questa calamità non può venir rimossa per opera nostra. Tutte le opere, le opere dell'agire rituale e dell'agire morale, sono vane per rimuovere la calamità di chi è impigliato in questa disgraziata illusione: esse non fanno che imprigionarlo sempre di più e sono la ragione per la quale l'uomo continuamente e senza tregua deve errare dalla nascita alla morte e dalla morte alla nascita nel *samsara*, cioè nell'interminabile catena delle rinascite.

6. — Una cosa sola può dargli la liberazione: la *conoscenza* a) che il mondo della pluralità non è che illusione e che l'eterno esistente stesso, cioè « *Brahman* » è il solo reale, eterno e permanente; b) che « *tat tvam asi* » cioè « questo (quest'eterno *Brahman*) sei tu stesso ». « Stesso » si traduce in sanscrito *atman*, e *atman*, cioè il mio « stesso » è lo spirituale che si trova in ognuno di noi, al fondo di ogni attività dell'anima. E questo nostro *atman* è per la vera conoscenza niente altro che l'unico, eterno *Brahman* stesso.

7. — Dovunque sorge questa conoscenza, cade il velo dell'ignoranza. E con esso svanisce l'illusione della pluralità, l'illusione del mondo molteplice. Svanisce l'io, l'illusione dell'*ahamkara* e così pure l'illusione del peregrinare nel *samsara*, nella catena delle rinascite. Sofferenze e tormenti giungono al loro termine, poichè non vi è più che l'eterno, unico *Brahman* che è anche in sè stesso libero di dolori e pene: esso è in sè stesso *ananda*, cioè letizia o beatitudine.

8. — Ma questo *Brahman* che è il mio « stesso », che in fondo sono io stesso, è anche in se stesso senza alcun secondo, cioè senza al-

cuna differenziazione. Esso si può determinare solo per mezzo dello esistente chè à perduto tutti i predicati e sono scomparse in esso tutte le differenze tra soggetto, oggetto e atto del conoscere. È molto al di sopra di tutti i concetti di persona e di differenze personali.

9. — E come esso stesso è al di sopra della triunità: conoscente conosciuto e conoscenza, ed è libero in sè stesso da tutte le relazioni, così non vi può essere con esso alcun rapporto personale, come la fiducia, l'amore, la venerazione che costituiscono la bhakti. Vi è con esso un solo rapporto cioè il rapporto della piena identità. Ma questo significa *nessun* rapporto, poichè dove esiste soltanto un solo, non è possibile alcun rapporto.

Queste dottrine si dicono prese dal Veda cioè dalla sua parte finale: il Vedanta; ma esse vengono avvalorate anche dalla conoscenza logica, poichè, se le esaminiamo più da vicino, possiamo riscontrare:

1) Che anche la nostra decantata conoscenza sensibile non è capace d'afferrare una vera diversità. Anzi non è neppur logicamente possibile di definire con chiarezza il concetto di differenza.

2) Non soltanto per mezzo della Sacra Scrittura, ma anche per mezzo della logica si può dimostrare che l'errore e la conoscenza dell'essere non sono qualcosa di diverso, ma di identico.

3) Ugualmente si può già logicamente riconoscere che la differenza fra l'atto del conoscere e il soggetto del conoscere, che ingenuamente usiamo ammettere, non esiste affatto.

Pertanto questa dottrina si può sintetizzare nella seguente formula:

Reale, libero da ogni distinzione di molteplicità, non differenziato, puro spirito, omogeneo, assoluto, eterna coscienza è il veridico esistente che chiamiamo Brahman. Per un errore illusorio esso si frantuma nelle molteplici differenze di conoscente, conosciuto e conoscenza e in un'illusoria pluralità di soggetti individuali. La radice di questa illusione è la misteriosa potenza dell'avidya, dell'ignoranza, che è anche la ragione del dolore mondiale e che può venir rimessa, senza alcuna opera nostra, solo per mezzo della conoscenza superiore, cioè solo per mezzo della conoscenza dell'unità dello « stesso » col Brahman per essenza eternamente redento. — Solo uno, senza alcun secondo, *sat cit ananda*.

Dopo aver esposto questa dottrina dei suoi contraddittori e aver difeso nel *purvapākṣha* la teoria opposta, Rāmānuja comincia ad esporre nel *siddhānta* le proprie considerazioni, ardendo di interna indignazione e non nascondendo l'ira contro quel che gli sembra eresia profanatrice e distruzione di quanto vi à di più alto. Egli dice:

Tutta questa dottrina del cosiddetto *kevala-advaita* esposta dal mio oppositore, non è altro che un tessuto di falsi ragionamenti che schernisce

ogni logica distinzione. A tali finzioni può giungere soltanto un uomo che non sia stato prescelto da quell'Essere altissimo, predicato in verità dalla Sacra Scrittura. La sua intelligenza deve essere stata devastata da rappresentazioni erronee, provenienti dai suoi peccati fin dalle origini. Per questo egli non sa più cosa realmente siano e significhino le parole e le proposizioni e continuamente fuorvia dal sentiero del retto pensare insegnato dalla percezione, dalla ragione e dalla Sacra Scrittura. Chi però conosce il vero stato delle cose, quale esso si manifesta dai passi della Sacra Scrittura logicamente interpretati, dalla percezione e da tutti gli altri mezzi di conoscenza, questi deve rigettare tali stolte dottrine.

E sviluppa la sua lotta che è dapprima lotta del « realismo » contro l'« idealismo » e l'« illusionismo »:

- 1) Il mondo, la molteplicità e la pluralità sono reali.
- 2) La testimonianza dei sensi è veridica e dimostra la realtà e molteplicità delle cose e di noi stessi.
- 3) Ogni coscienza presuppone un soggetto e un oggetto che ne è diverso, in quanto è atto. Ogni percezione e ogni pensiero presuppongono l'autonomia dell'io soggetto e non potrebbero sorgere senza di essa.
- 4) Il mio io come vero io e come io singolo, non è illusorio. Anche i fenomeni del sonno non sono un'interruzione nell'esistenza dell'io perchè l'io si può rammentare del suo sonno e dei suoi sogni e per mezzo di questo ricordo è sicuro dell'identità con sè stesso prima del sonno ;

5) e soprattutto : è empio il credere che la coscienza dell'io e la autocoscienza possano estinguersi in istato di suprema salvezza come insegnano di Brahma-nirvāna gli oppositori.

« Poichè « dice Rāmānuja » rinuncerebbe certamente alla redenzione e se ne andrebbe di tutta fretta l'uomo che aspirando alla salvezza dovesse giungere ad ammettere che « una volta redento, io stesso come questo io non esisterò più ». E così diventerebbe insensata tutta la dottrina della salvezza, cui aspirano anche gli oppositori ».

Ed espone così la propria dottrina :

- 1) *Brahman* come *Brahman* è certamente il più alto, il vero e l'unico. Ma questo non significa che non abbia accanto a sè alcun mondo reale ; vuol dire solo che non è vicino a sè alcun altro a lui uguale o con lui creatore del mondo.
- 2) Questo *Brahman* è però l'eterno personale *Isvara* cioè il Signore o Dio con autocoscienza divina, con conoscenza di sè stesso, con cosciente volontà di creare e redimere il mondo. Con crescente proposito e con saggio consiglio egli crea il mondo e gli sta di fronte. E questa sua creazione non è apparenza o inganno, ma è vera e reale e veri e reali siamo noi che in essa ci troviamo.
- 3) Egli è in realtà costituito tutto di « conoscenza ». Ma questo significa ch'Egli è del tutto e assolutamente spirito.

4) Ed Egli non è senza qualità, ma è una somma di nobili qualità; è anzi soggetto d'ogni predicato ideale.

È eterno ed infinito, prima e sopra a tutto il mondo.

5) Egli è *advitya* cioè è senza alcun rivale, sta al di sopra di tutto quanto nel mondo e nel Veda è chiamato Deva o Dio. E quanti Dei sono dal Veda citati questi sono tutti solo suoi servitori da lui creati e posti al loro posto, perchè per Suo incarico costituiscano e reggano il mondo (come per es. da noi gli angeli delle sfere, i cori inferiori e superiori degli arcangeli e degli angeli inferiori).

6. — Ma le Sacre Scritture sostengono: « *Ekam eva advityam* cioè tutto quel che è, è uno solo. Il mondo dunque non è diverso dal divino ». Anche Rāmānuja afferma questo, in qualche modo; anche egli vorrebbe restar fedele alla vecchia dottrina dell'*Advaita*. Pertanto spiega: Il mondo e Iddio sono una cosa sola come lo sono l'anima e il corpo: sono cioè un tutto, e pur tuttavia sono distinti l'uno dall'altro rigidamente e senza possibilità di immedesimazione. Prima della creazione Dio comprendeva in sé il mondo in « figurazione sottile » cioè in forma potenziale, non distesa nella molteplicità. Per mezzo della creazione però egli distese questo potenziale in « nome e figura », lo scompose nella temporalità e spazialità e lo plasmò in mondo sensibile. E alla fine dell'era cosmica lo dissolverà di nuovo e lo riassorbirà in « figurazione sottile » per di poi con attività sempre rinnovantesi, plasmarlo di nuovo e rinnovarlo.

7. — L'essere qui il mondo detto il « corpo » del Signore significa ch'Egli crea il mondo non da qualcosa di estraneo, che gli possa star di fronte rivaleggiando con Lui come, per es. una materia a Lui estranea (o anche il nulla inteso come principio per sé stante rivaleggiante colla divinità), ma che egli lo emana da sè stesso (1). E al tempo stesso il rapporto dell'anima col corpo deve significare proprio quello che Schleiermacher chiamerebbe la « pura e semplice dipendenza » del mondo da Dio. Poichè, così dice Rāmānuja, questo è proprio importante nel rapporto del corpo coll'anima, che il corpo è del tutto e completamente *dipendente* dall'anima. Così anche la dottrina di Rāmānuja non è in alcun modo una divinizzazione del mondo, ma il tentativo di dimostrare per mezzo di rappresenta-

(1) Anche Paolo dice: ἕξ αὐτοῦ, da lui sono tutte le cose. I maestri *bhakta* dicono come Paolo che Dio non è solo *causa instrumentalis* δι' αὐτοῦ ma anche la *causa materialis* ἕξ αὐτοῦ del mondo e così vogliono togliere alla creatura ogni autonomia e ogni indipendenza: la stessa intenzione aveva Paolo nella Lettera ai Romani 11.36. Per lo stesso significato *positivo* che, come à dimostrato B. Heymann, à lo zero nella teoria indiana dei numeri, l'affermazione di una creazione dal « nulla » riuscirebbe in India addirittura pericolosa all'assolutezza di Dio.

zioni tradizionali la completa dipendenza del mondo da Dio, escludendo al tempo stesso ogni concorrente di Dio nella creazione del mondo.

8. — Inoltre la Scrittura afferma la « grande parola »: *Tat tvam asi* (questo sei tu) e sostiene in innumerevoli passi: *Brahman* — e noi dovremmo ora chiamarlo Dio — è l'*atman*, è il tuo proprio te stesso. Anche questi passi delle Sacre Scritture deve riconoscere Rāmānuja, poichè vuol essere loro ligio. Ma, egli dice: Dio è il mio « stesso » così come la mia anima è lo « stesso » del mio corpo. Come l'anima è il soggetto sostenitore, conservatore, determinante, e il corpo è, a dire di Rāmānuja, un che di aggiunto all'anima che le appartiene e ne dipende, così Iddio è ciò che sostiene, domina e al tempo stesso compenetra la mia anima. Rāmānuja potrebbe dire con Agostino: Dio è l'anima della mia anima, e come della mia, così di tutte le anime. Esse in modo speciale costituiscono nel loro complesso il « corpo » di cui *Isvara* è l'anima e il suo rapporto con esse non è d'identità, ma per *συνεδοχὴν* esse sono Dio. Come Lutero interpreta le parole « Questo è il mio corpo » non nel senso dell'identità, ma nel senso della *συνεδοχὴν* in quanto che il corpo è compreso « in, con e sotto del pane », così similmente Rāmānuja spiega la vecchia dottrina « Tu sei Brahman ». E con ragione può appellarsi ai molti passi delle Sacre Scritture indiane in cui in realtà l'unità tra Dio e l'anima non viene immaginata nel senso dell'identità, ma nel senso della compenetrazione ed inerenza vivificante. Dio è l'*antaryāmin*, la guida interiore che in misteriosa unione coll'anima, vi abita profondamente nascosta e come tale ne è il principio di vita e il « vero stesso », ma per ciò appunto non le è identica, ma nè è distinta per rigida dualità d'essenza. Al posto dell'identità subentra dunque la rappresentazione dell'immanenza di un reale in un altro reale. Questa rappresentazione dà anche alla dottrina di Rāmānuja il colore e fervore di una mistica sentimentale, ma del tutto personale. In misterioso rapporto essenziale Dio stesso dimora nell'anima, rimanendole sconosciuto e inconscio, finchè non le viene rivelato dalla conoscenza. Quest'unione è una misteriosa unione di vita, ma non è mai identità fra il creatore e la creatura, e neppure nell'al di là, nello stato di perfetta redenzione, cadrà questa barriera. Nel tempo e nell'eternità la creatura rimane sempre distinta dal creatore e redentore:

Colui che dimorando nell'*atman*, dall'*atman* è distinto,
 Colui che l'*atman* non conosce (finchè non è stato illuminato)
 Il cui corpo è l'*atman*
 E che interiormente guida l'*atman*:
 Proprio questo è il tuo *atman*, la guida interna, l'immortale.

Per mezzo di questo passo del *Bṛihadaranyaka* Rāmānuja neutralizza per così dire il detto della *Chandogya*: *Tat tvam asi*.

Pur non conoscendo il dogma cristiano di una dottrina della creazione dal nulla, Rāmānuja ritiene che la creatura non è soltanto per opera di Dio, ma proviene da Dio. Ma, come già è stato detto, egli non ne trae mai motivo per divinizzare o rendere autonomo il mondo. Non perchè è divino il mondo è da Rāmānuja e Yamuna apprezzato, ma perchè è *immagine* dell'infinita e sovrabbondante magnificenza del suo creatore. E quest'ultimo pensiero viene talmente accentuato, che il primo quasi del tutto scompare e viene messa in rilievo la « *piccolezza* », non la divinità del mondo. Così dice Yamuna :

Il detto : « Brahman è senza secondo » significa che non vi fu mai, nè vi è, nè vi sarà mai alcuno che come pari o come più grande possa venirgli posto accanto. Poichè tutto questo mondo non è che una goccia infinitesimale della sua manifestazione e dimostrazione di potenza, anzi solo la goccia di una goccia dell'oceano della magnificenza e maestà di Vishnu. Chi potrebbe mai, avendo per unità di misura un osso del dito, misurare gli oceani della terra? Eppure tutti e sette sono solo una gocciolina di un'unica bolla di schiuma nella gigantesca profusione di miriadi di mondi (1) che alla lor volta non sono che la goccia di una goccia della magnificenza di Vishnu.

A chi non verrebbe qui in mente l'immagine di Isaia della « goccia sul secchio » (che però viene qui elevata all'infinito)? Questa immagine però esprime in realtà più chiaramente e più precisamente della stessa dottrina cristiana la tendenza di voler far sentire alla creatura il suo stato di completo inabissamento di fronte alla divinità creatrice per quel che riguarda la sua indipendenza ed autonomia. Che questa sia anche la tendenza dei maestri indiani appare pure dal fatto che vicino all'espressione di « corpo d'Isvara », vi è anche quella di « *Isvarasya sesha* ». *Sesha* significa « residuo » e si adopera laddove si vuole indicare la assoluta esiguità, dipendenza e condizionatezza di un X da un Y, di un *sesha* dal *séshin*. « Residuo » di una cosa è in realtà quel che rimane quando si sottrae una cosa da sè stessa, cioè *nihil*. Ma con questa concezione la cosmogonia bhakta si avvicina invero alla dottrina della creazione dal nulla per quanto è possibile partendo da presupposti indiani, sicchè soprattutto qui ci appare evidente quella convergenza dei tipi di cui ò parlato a pag. 203 e seg. del mio libro *Vishnu-Narayana*.

Chiudiamo questo capitolo con un altro passo della *Siddhitraya* di Yamuna (cfr. il mio articolo « Un capitolo di teologia indiana » in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1929, pag. 263 :

Poichè tutto questo mondo a tre tempi (cioè concluso nel passato, presente e futuro) per i suoi molteplici ordinamenti che mai finiremo di pensare

(1) Il numero dei mondi creati da Vishnu è infinito.

e per il suo sussistere e perdurare per opera dell'infinitamente saggio Uno, è stato creato a sua splendida *immagine* e deve designare come il luogo delle sue manifestazioni di *magnificenza*, per tutto questo lo si deve anche come un *tutto* attribuire all'Uno come suo « residuo » e chiamare anche così.

Il problema della salvezza.

Più importante della chiara e specifica personale *speculazione* su Dio è però per noi un'altra cosa: il fatto cioè che la religione di Rāmānuja è una vera e propria religione *vissuta*, in quanto non è un concomitante atteggiamento marginale della vita, ma viene ritenuta il vero *senso del vivere*. Da ciò dipende anche un tratto caratteristico della teologia di questa comunità religiosa: sempre di più retrocedono le questioni speculative e si pongono in primo piano le vere e proprie questioni pratico-religiose, cioè il problema della salvezza, cosa vi si connette e come si raggiunge.

Ne rileviamo i punti più importanti.

A. 1. — Anche nella religione bhakti si sviluppa necessariamente e spontaneamente la distinzione fra la vita mondana e la vita spirituale, e la più rigida « esigenza » di rinunciare alla vita mondana e di cercare la spirituale a servizio (kainkarya) di Isvara. Una vecchia scrittura dei Vaishnava distingue come opposti i due tipi che possiamo chiamare dell'« uomo naturale » e « dell'uomo spirituale ». Il primo è quello di chi eseguisce anche le pratiche religiose solo in vista della felicità terrena e solo a questa aspira, o anche alla « liberazione dal dolore e al superamento delle sofferenze » nel Brahma-nirvāna o nel nirvāna di Buddha. Questa religione è « raggiungimento di ciò che non vale la pena di essere raggiunto » è « rinuncia all'infinito e all'imperituro ». È solo tenebra, mentre l'altra religione è luce ed è amata da Bhagāvat:

Essa à Nārāyana per meta, si chiama la religione di Bhāgavat,
Poichè meta e mezzo è Vishnu soltanto.

A lui rivolgendosi si devon compiere opere pure acciocchè ne ger-

[mogli l'amore.

E (allorchè questo si sia sviluppato) allora l'opera compiuta per amore

È la più alta opera convergente verso un unico culmine (*einspitvig*).

Opera di verità, di Vaishnava è questa, evolvendosi fino al più alto

[grado d'amore.

(Vedi V. N. pag. 68 e seguente).

Per il che si raccontano e si raccolgono anche in questa religione indiana storie di conversioni: conversioni di mondani, voluttuosi, briganti, prostitute ed eretici che hanno dapprima camminato per vie false, ma poi le hanno tutte ripudiate per dedicarsi al kainkarya, cioè al servizio di Vishnu. Anche in questa comunità religiosa si usano le prediche per il risveglio delle anime e si insiste perchè ci si decida

proprio ora e oggi prima che diventi « troppo tardi » (Vedi V. N. pag. 56 e seguenti).

2. — Tale urgente richiesta si appunta nell'insistenza per la « convergenza verso un unico culmine » (*Einspitzigkeit*), che significa anzitutto il riconoscimento di Vishnu quale unico vero Dio, poichè è evidente che solo Isvara è Dio e Signore. Egli è anche un Dio zelante e geloso che non vuole condividere con altri la sua dignità divina, il che importa per il fedele la pratica e rigida adesione al monoteismo, l'*ekāgratā*.

Ma accadde a questa « *Einspitzigkeit* » lo stesso che al monoteismo dei vecchi profeti israeliti: quasi più importante che Jahve sia riconosciuto per unico Dio è che Israele serva questo Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima. Questo vuol dire ch'Egli pretende per sè e per il suo servizio tutto l'animo con tutte le sue energie, e che null'altro vi abbia da dominare tranne che Lui solo. Anche Lutero interpretava così il primo comandamento della tavola mosaica, e difatti nel suo commento non parla affatto dell'esigenza di aderire al monoteismo astratto, ma dell'esigenza di temere, amare e confidare in Dio sopra ogni cosa. E anche nella religione bhakti è questo il senso dell'esigenza della « *Einspitzigkeit* ».

Questa interiorizzazione dell'*ekāgratā* si nota con particolare evidenza nell'ammaestramento di Rudra a un re che vorrebbe sapere cosa precisamente è questa strana « *Einspitzigkeit* » di cui parlano tanto i Vaishnava (vedi V. N. pag. 41 e seguenti). Rudra risponde esponendo dapprima la dottrina del più rigido monoteismo di Vishnu, ma poi prosegue:

« Convergente verso un unico culmine (*einspitzig*) è, ascolta o re, colui
[che può tralasciare d'aver delle preoccupazioni
Così come fanno i fanciulli: essi non si preoccupano nè del loro
[corpo, nè del loro benessere

Se ne preoccupa la madre.

In tal modo essi hanno fiducia in Vasudeva, in Vasudeva si rifugiano

Persistono nel servizio di Bhagavat e rigettano su di lui ogni preoc-

[cupazione.

Egli, che è dipinto in bianco i cigni,

Decorato di verde i pappagalli,

Dato ai pavoni la variopinta magnificenza,

Accudirà bene ai miei affari.

(V. N. pag. 42 e seguente).

Vishnu solo è Dio con esclusione d'ogni altro. Ma questo non è che lo sfondo della « *Einspitzigkeit* ». L'essenza di essa è ch'Egli è colui che io con tutte le forze del mio io afferro in me stesso, che io, come insegna Lutero, mi abbandono e sprofondo in Lui con sconfinata fiducia. « Avere un Dio, dice Lutero, significa confidare in Lui con tutto il mio cuore ». Pertanto per definire « Dio » non si do-

vrebbe sostenere nè che Egli è « uno spirito supremo » o un « essere sopramondano » o alcunchè di ontologico, ma l'« ente in cui si può assolutamente confidare ». E nessuna definizione si confà meglio di questa al Nārāyana dei bhakta. Questo è il senso dell'esigenza dell'ekāgratā, che oltre a ciò vuol anche dire che quest'essere cui si può confidare, deve diventare il contenuto duraturo, ininterrotto di tutta quanta la vita sentimentale, che Egli deve sempre venir concepito « con tutte le forze e con tutta l'anima » come quegli in cui si può senz'altro confidare :

Se vado o sto fermo, se dormo o prego,
Se canto salmī, mangio, bevo o qualsiasi altra cosa io faccia,
Sempre ò sulla punta della lingua questa parola
Quest'unico, prezioso nome : O Nārāyana.

Anche nella religione bhakti si sa che ciò non è possibile all'uomo naturale, e, pur insistendo perchè l'uomo si decida per Nārāyana e per una vita posta al di Lui servizio, si riconosce che questa decisione e questo capovolgimento d'orientamento interno dagli interessi mondani al servizio divino, non dipende dalle nostre proprie forze e non può venir meritato dalle nostre opere, ma deve venir preceduto da qualcosa, che come causa ultima ed effettiva di salvezza e di redenzione, non si trova in alcun uomo, cioè dall'elezione eterna e dalla grazia divina.

E come la si raggiunge? Nessun agire, nessun mezzo umano la produce
È l'effetto « senza causa » che non à causa nell'opera umana.
Distaccarti il cuore dal mondo non può nè penitenza, nè meditazione.
Solo per grazia di Hari ti viene concessa senza causa.
Colui che lo sguardo della grazia divina elesse il giorno della nascita,
Quegli solo fra tutti gli uomini giunge rapidamente alla « Einspitzigkeit »
Dio stesso elegge...

E perciò anche in questa religione indiana si conosce e si ricerca l'illuminazione dall'alto che conferisce il nuovo darsana, la nuova vista, l'occhio divino :

E a chi Egli sceglie, a quello Egli regala subito
La liberazione dall'avidità e la *forza della conoscenza*. Da questa guidati
[« einspitzig »]
Con tutto il cuore e con tutti i sensi verso di Lui che è il « Se stesso »
[di tutti gli esseri,
si raggiunge la più eccelsa dimora, il santo, eterno asilo di Vishnu.

Oppure :

Domanda : Di', chi ti à insegnato ciò ?

Risposta : Egli stesso, il maestro di tutto il mondo,

Egli, Vishnu, che vive nel nostro cuore.

Chi, o padre, senza di Lui, il supremo spirito,

Potrebbe imparare, insegnare ?

(V. N. pag. 47).

4. — D'altro canto si sa che la causa della nostra sfortuna e della nostra perdizione si trova in una nostra propria trasgressione primordiale, in una *caduta* che à preceduto ogni altra trasgressione e che è il segreto di tutta la nostra esistenza lontana e staccata da Dio — Dio chiede nell'esame celeste all'anima rimpatriata dinanzi al suo trono :

Perchè, mio caro, non sei qui da tempo?

Perchè hai dimorato sulla terra (nell'esilio)?

Per quale causa sei stato legato ai molti corpi della natura (nel tuo
[infinito peregrinare ed errare per il samsāra])?

E l'anima deve confessargli :

Perchè avevo cessato d'appartenerti,

Perchè, folle, ò fatto del corpo il mio me stesso,

Perchè non sapevo che tu abitavi in me.

Per questo ò errato su e giù per i procellosi inferni (e per tutte le
[altre vite])

Essere tuo servitore è ben questa la mia stessa essenza (che ò disprezzato);

Perchè ò fatto getto di questa mia essenza, per questo sono caduto in
[prigionia],

Ma ora (per la tua grazia) svestendo l'essenza naturale,

Ò riconquistato la mia vera essenza soprannaturale,

Che solo è atta al tuo servizio —

Ma quando Bhagavat ebbe appresa tale decisione dell'anima,

Dell'anima che del tutto si abbandonava al Suo servizio, e agognando

[la salvezza, solo in Lui si rifugiava,

Allora brillò gioia sul Suo sembiante,

Gioia, colma d'infinita misericordia, meta di tutte le mete e supremo bene.

Poichè — quest'è certo — nessun bene maggiore esiste

Di questa gioia sul sembiante di Vishnu (per un perduto che rimpatrii

[e si decida a servirlo] (1).

5. — Di conseguenza anche nella religione bhakti si esige il diligente uso dei prescritti veicoli di grazia (upaya) : visitare con zelo i templi del Signore, partecipare al Suo culto, eseguire le sante prescrizioni sacramentali e rituali, tenersi lontani dalle persone mondane, frequentare le persone pie, conversare con esse su argomenti di edificazione, evitare i discorsi frivoli, leggere diligentemente la parola di Bhagavat nelle Sacre scritture, cantare ed imparare i canti religiosi, e ogni giorno in casa propria, pregare devotamente ed esercitarsi con coscienza nella meditazione e contemplazione.

6. — E chi così fedelmente serve Isvara, quegli esperimenta già qui in terra e prima della eterna redenzione in cielo, la beatitudine nel Signore, nel di Lui servizio e nella comunione con Lui. E in modo

(1) Confronta Ev. Luc. 15 V, 7.

impressionante viene talvolta dal bhakta espresso il sovrabbondante giubilo del graziato e redento dal Signore :

Io vi dico : per quanto possiate cercare,
Peregrinando su e giù per questo mondo,
Mai e in nessun luogo troverete il riposo, o figli di Daitya ;
Eppure il riposo si trova in ogni luogo
Ed è a portata di mano : *servir Lui*, questo è il riposo.
Cosa può mancare a chi è sorretto dalla Sua grazia ?

(Nella traduzione sanscrita del Nuovo Testamento la parola « *pace* » viene tradotta col vocabolo che noi qui più prudentemente traduciamo con *riposo*).

Lungi da noi la felicità, il merito e il piacere.
Sono troppo poca cosa per chi in alto aspira.
Solo un frutto rende gioiosi i nostri petti ;
Questo è il frutto che viene concesso a quelli
Che senza indugio dal caos dei mondi
Si sono rivolti all'eterno albero meraviglioso.

(V. N. pag. 58).

Oppure :

Io lodo colui la cui parola e il cui senso è il più alto oggetto,
Io lodo colui la cui parola e il cui senso è l'unico oggetto,
Io lodo colui che è eccelso ed incommensurabile,
Io lodo colui che senza misura è un mare di bontà.

(V. N. pag. 74).

B. Ma quel che più ci interessa in questa religione è la constatazione che vi si sviluppa una problematica della dottrina della salvezza che è il più strano parallelo nella nostra propria problematica, che anzi potrebbe sembrare un doppione della nostra specifica problematica protestante della Grazia.

Quel che soprattutto importa è la salvezza. Questa salvezza si trova in Isvara e nella comunione con lui. Ma come si raggiunge ? Anche in India sorge il problema del rapporto della grazia divina colla *cooperazione umana* alla salvezza, la questione del sinergismo e del monergismo, il problema della Grazia e delle opere.

1. — La questione delle « opere » è un vecchio problema della teologia e speculazione indiana. Anzitutto però dobbiamo notare che i suoi punti di partenza sono del tutto diversi dai nostri e che qui si tratta di nuovo di una *convergenza* di tipi da punti di partenza del tutto differenti. Già la Gītā discute, anzi è invero il suo problema fondamentale, la questione se l'uomo debba compiere o no delle opere. Ma questo problema non vi assume ancora il significato di monergismo e sinergismo, cioè di coordinazione o subordinazione delle opere alla grazia divina. Però il senso del discorso di Krishna è sempre quello di stimolare proprio Arjuna a compiere la sua « opera »: la opera « necessaria » che gli incombe come guerriero e cavaliere. Il

« Signore » stesso gli si presenta come modello, come quegli che opera e agisce senza mai stancarsi. E su quest'esigenza che venga compiuta l'opera necessaria, cioè l'opera prescritta dal dovere, proprio il Bhakti-mārga insiste nel modo più caloroso. Non si lotta quindi contro i « sinergisti » ma contro la mistica quietista delle più vecchie scuole Advaita, che proclamavano: Chi è giunto alla conoscenza dell'unità con Brahman, rinuncia ad ogni agire ed esercita il tyāga, cioè rigetta e tralascia ogni opera. Egli esercita il samnyāsa, cioè la fuga del mondo proprio dell'asceta nomade, del samnyāsin che non à più bisogno, nè deve avere scopi d'agire, nè rituali, nè morali, nè d'altro genere. Il mondo è per lui senza essenza alcuna e per questo è giunto al termine d'ogni agire sia d'opere buone che cattive. Anche Sankara accettava questa dottrina, talchè nel suo « Commento » si è molto sforzato a capovolgere la dottrina della Gītā, sostenendo che il redento, cioè celui che è giunto alla conoscenza, sta al di sopra d'ogni opera. I doveri non valgono più per lui nè lo riempie più alcun'aspirazione verso uno scopo positivo dell'agire. Senza agire, così come Brahman stesso, esso vive la sua vita, fino al suo termine, cioè fino a quando il suo Karman si è esaurito.

Di contro a questo quietismo la Gītā e fors'anche la cavalleresca religione di Krishna sostengono l'azione e l'agire a seconda delle prescrizioni del ceto sociale di ciascheduno. E pertanto la Gītā afferma incidentalmente che proprio quest'agire è voluto e comandato da Dio e che i nobili personaggi della preistoria come Janaka, ànno percorso la via della salvezza appunto compiendo le opere prescritte dal loro ceto sociale (dal loro svadharma). E proprio in questo senso Rāmānuja à a suo tempo combattuto energicamente e minutamente contro Sankara e l'abolizione delle opere, ponendo accanto alla Grazia come requisito necessario l'opera comandata da Dio.

2. Ma questa situazione divenne subito un'altra allorchè si cambiò il fronte di combattimento, e già nella Gītā si può riscontrare la causa di questa trasformazione, chè proprio essa espone con parole impressionanti la dottrina dalla quale doveva svilupparsi come da germe la problematica della Grazia. Essa dice all'ultimo, XVIII-64 :

Ancora una volta ascolta ciò che è più recondito, la mia parola più
[eccelsa: Tu mi sei oltremodo prezioso, perciò ti voglio rivelare quel che
[serve alla tua salvezza.

Rivolgi a me la tua mente, amami, offrimi sacrifici, venerami. Così tu
[entrerai in me. Questo te lo prometto solennemente (1). Tu mi sei prezioso.
Rigetta tutte le prescrizioni religiose (opere sacrali e metodi di sal-
[vazione) e rifugiati solo in me. Io ti libererò da ogni tuo male. Non preoc-
[cuparti.

(1) Il bhakta fa appello a questa promessa così come Lutero alla « promissio Dei ».

Dunque già in questi versi della Gītā veniva considerata come specifica via di *salvezza* non l'opera, ma l'abbandono del cuore al misericordioso Dio salvatore e al suo prasāda (grazia). Pertanto, presentatosi alla coscienza umana il problema « Cosa conduce alla salvezza, la Grazia o le opere? », si doveva col tempo trovare una risposta del tutto differente. Difatti sempre più si accentuò l'esclusività del carattere gratuito dell'opera di redenzione e di salvazione di Isvara e sempre più acuto divenne il contrasto sicchè poterono giungere a maturazione i motivi fondamentali della stessa Gītā e si concretò la professione di fede espressa nei versi già citati (V. N. pag. 43).

E come la si raggiunge? Nessun agire, nessun mezzo umano la produce. È l'effetto « senza causa » che non è causa nell'opera umana.

« Senza causa » è la grazia, che non è condizionata da opera umana, che anzi nulla attende, ma precede ogni agire e azione come pura *gratia praecedens et libera*. Non vi è alcun merito *de congruo* o *de condigno*.

Sicchè la fede non si basa su merito o prestazione, ma si appella unicamente alla promessa fatta dal Signore nel carama-sloka della Gītā.

3. — In tal modo nella scuola di Rāmānuja la dottrina della bhakti si acuisce in modo strano. Bhakti è fede compenetrata d'amore che culmina in venerazione. Essa viene dapprima considerata come il vero mezzo di salvazione, ma coll'andar del tempo diventa sospetta. Anch'essa è ancora mezzo, causa e condizione. Ma per via della nostra fede, del nostro amore, della nostra venerazione non ci viene concessa la grazia, chè la Bhakti è ancor'essa « opera ». Così subentra al posto della bhakti quel che in India si chiama il puro e semplice « avvicinarsi », la pura e semplice prapatti. Ma da se stesso l'uomo non è neppure capace d'aver fede e amore: egli non può far altro che darsi semplicemente così, com'egli è, al Signore, che lasciar far tutto a Lui solo, che abbandonarsi a Lui con quello che è, affinché Egli possa agire con lui a seconda della sua misericordiosa volontà. Non si può neppur più parlare di un « mezzo » di salvazione. Anche l'upāya, il « mezzo » è oramai unicamente e soltanto Isvara stesso, il suo prasāda, la sua Grazia.

4. — Per via di questa discussione sulla dottrina della Grazia la scuola di Rāmānuja si divise in due scuole particolari: la scuola del Nord e quella del Sud, e si combattè per l'esclusività della Grazia un'aspra lotta che durò dei secoli e fu non solo lotta fra teologi, ma portò anche ad aperte e violente ostilità fra le due sette. Con bene appropriata metafora si distinsero queste due scuole come la via delle « scimmie » e la via delle « gatte ». Difatti, quando una scimmia corre pericolo, le si aggrappa subito lo scimmiotto, che così saltando via la

madre, si salva, è vero, per l'azione della madre, ma anche perchè à un po' cooperato con essa aggrappandosele. Esso è dunque un sinergista. Invece quando si trova in pericolo la gatta, essa prende subito in bocca il suo piccino, che così nulla fa per la sua salvezza e si comporta *mere passive*, rinunciando ad ogni cooperazione.

Tra le dottrine delle due scuole si elencano 18 differenze principali (V. N. pag. 160 e seguenti), tra le quali si trovano le seguenti affermazioni contrastanti:

La scuola del Nord dice:

La grazia divina si acquista (cioè per via di qualità personali ad es.
[per mezzo della bhakti che l'uomo deve avere])

Ma la scuola del Sud replica:

La grazia non à prezzo; essa è libera e anche «irresistibile».

La scuola del Nord:

Opere e conoscenza non sono invero i mezzi principali per giungere
[alla salvezza. Ma, coadiuvano «ad acquistare la bhakti salvatrice.

La scuola del Sud:

Tutto dipende unicamente dall'abbandonarsi *passivamente* al Signore
[(per mezzo della prapatti).

La scuola del Nord:

La prapatti è una via di salvezza (cioè per quelli per i quali la bhakti
[è troppo difficile).

La scuola del Sud:

La prapatti è puramente e semplicemente *la via*, l'unica via. Anzi più
[precisamente la via è Dio stesso e anche la prapatti viene impropriamente detta «via.

La scuola del Nord:

Chi non può far altrimenti, scelga la prapatti».

La scuola del Sud:

Prova quel che puoi fare e vedrai che nulla puoi fare».

La scuola del Nord:

Opere, conoscenza ecc. debbono «qualificare» la prapatti, (cfr. la fides
[formata caritate).

La scuola del Sud:

Le opere e tutto il resto non possono che «squalificarla». L'unico aiuto
[è che siamo da noi stessi del tutto privi d'aiuto, mentre il Signore è
[tutto pronto a soccorrerci.

La scuola del Nord:

Le opere di colui che si è avvicinato a Dio (le opere dopo la conversione) producono la compiacenza di Dio e devono venir fatte con que-
[st'intenzione.

La scuola del Sud :

Anche colui che si è avvicinato (convertito) non deve illudersi di poter [piacere a Dio. Anch'egli non può « comprare » (mereri) la grazia di Dio.

La scuola del Nord :

Ebbene allora : Dio aspetta almeno che ci si abbandoni a lui (la pra-
[(patti).

La scuola del Sud :

Ma questo non sarebbe più prapatti, ma un affare commerciale. Piuttosto, Dio accetta di sua propria spontanea volontà, senza alcuna preghiera e
costrizione.

In sintesi dunque tutta la differenza è :

La scuola del Nord :

L'anima conquista Dio.

La scuola del Sud :

Dio conquista l'anima.

RUDOLF OTTO
dell'Università di Marburg)

Tradotto da Dott. Isabella Grassi)

Le virtù della giustizia e della carità comprendono in sé quasi tutto il contenuto della vita morale dell'uomo. Le virtù che nascono dal dominio di sé non danno valore se non in quanto servono alla bontà e pochi uomini arrivano alla saggezza La storia degli uomini, che la fama registra, non è che la storia delle loro violenze, la storia delle azioni splendide dei potenti che lasciano dietro a sé soltanto lacrime e rovine. Ma la storia vera dell'umanità è ben altra. La vera umanità è la tradizione delle anime umili e silenziose che danno fatto il bene e per il bene sofferto, che danno resistito ai potenti per la giustizia, che danno sollevato gli oppressi e consolato gli afflitti . . . Soltanto la carità e la giustizia danno un senso ed uno scopo alle virtù individuali della forza : il coraggio, la pazienza, la costanza, allora veramente raggiungono il loro vero fine, quando servono alla causa del bene. Ed esse medesime non sembrano avere in altra maggiore perfezione la loro ragione di essere. Vi è nell'esercizio di queste virtù una soddisfazione così pura, così lontana da ogni interesse egoistico, che per esse la volontà riposa veramente in se stessa : lo stesso sacrificio delle cose più care sembra avere in questa contentezza serena il suo compenso.

Dal « Breviario Spirituale. »

L'elemento logico nel Dogma della Creazione

La tesi kantiana che il principio di causalità vale solo per i fenomeni è stata arbitrariamente interpretata come un'implicita istanza indeterministica in relazione a tutto ciò che non riveste i caratteri della conoscenza riflessa. Quel modo più intimo che si estrinseca nella mutevole gamma delle intuizioni sensibili, nonché di quelle estetiche, etiche e religiose, tutti i moti irriflessi insomma e le realizzazioni immediate della coscienza, posti così fuori da ogni interpretazione causale, vengono a costituire un mondo di larve gnoseologiche traenti volta a volta labile consistenza da quei moderni feticci che sono il caso ed il « libero arbitrio ». Intuizioni che non avrebbero in sé maggiore realtà che gli anelli e le volute sorgenti dal fumo della mia sigaretta.

Nè più feconda interpretazione è stata data al fatto della realizzazione *dialettica* delle cause, risolvendosi nella pratica inseparabilità del principio di causa (identità della causa coll'effetto) da quello di contraddizione: tesi ed antitesi nel divenire del conoscere riflesso.

Perchè mai la *causalità* come processo non può realizzarsi senza la *contraddizione*, il positivo senza il negativo? Perchè entrambi sono modi della dualità, entrambi implicano un'opposizione di termini antitetici. D'altra parte la dialetticità del processo implica anche, oltre a quegli opposti, la posizione di un momento sintetico, radice *a priori* e dover-essere a posteriori di quella dualità di opposti. Causalità e contraddizione, tesi ed antitesi sono gli opposti gnoseologici (sentimento ed intelletto) in cui volta a volta si rivela l'immediatezza dell'atto logico come puro intuire, anteriore alla riflessione.

Il dualizzarsi contingente della coscienza riflessa nel *sì* e nel *no* della tesi esistenziale non è dunque tale, appunto perchè successivo e mediato, da non implicare una tesi necessariamente positiva circa l'essenza di *ciò* su cui verte il giudizio esistenziale. Di fronte alla capacità della coscienza riflessa di giudicare positivamente o negativamente delle *esistenze* o dei fenomeni, sta la capacità della coscienza irriflessa di realizzare sempre positivamente le *essenze* come enti necessari (che non possono non essere); e di giudicare, conseguentemente, nella forma riflessa del concetto, e solo in relazione a quell'immediata « apprensione essenziale », circa l'esistenza o meno della *cosa*, o circa la corrispondenza o meno di questa colla realtà essenziale dell'idea. Di contro ed a sostegno della vicenda di tesi ed antitesi esistenziale, sta la sintesi essenziale.

A causa della confusione della necessità logica (la logica è la scienza delle relazioni necessarie, o delle essenze) con la contingenza gnoseologica (scienza dei fenomeni, o delle esistenze) si è arbitrariamente attribuito al pensiero riflesso l'attitudine a giudicare dell'essere o delle essenze (cioè a stabilire se una essenza è *reale* o meno), come se si trattasse di giudizi esistenziali: e però si è dato alla conoscenza mediata il diritto (che è solo dell'immediato intuire) di affermare o di negare quella realtà essenziale che, per sé (nel suo essere trascendente le forme dello spazio e del tempo), necessariamente si sottrae a quella vicenda di *sì* e di *no*, di esistenza e di non esistenza, che soggettivamente si realizza come serie causale.

Ora ciò che è in sé uno e necessario, l'essere dell'idea, è l'origine logica, e non la conseguenza, del processo duale, successivo e mediato che da esso si enuclea, come dal nocciolo i dicotiledoni del seme. Ogni giuoco di *sì* e di *no*, di causalità e di contraddizione non investe mai l'essere, ma solo il divenire. La contraddizione, la negazione empirica non può mai far vacillare la posizione metempirica: la hegeliana logica del divenire non sopprime ma presuppone la logica dell'essere.

*
* * *

Per le conseguenze logiche derivanti da una retta interpretazione del principio di contraddizione (come necessariamente implicante il principio di identità), credo opportuna la seguente breve analisi in proposito, specialmente per quanto a rapporto coi valori religiosi.

In sede logica, come è oltrove mostrato (1), la contraddizione non regge: nel campo delle essenze, o delle potenze (in attesa di svilupparsi nei corrispondenti atti o processi), una cosa può assieme essere e non essere: e precisamente può essere come potenza e non essere come atto o come fenomeno. La pianta è, formalmente, tutta intera nel seme, sebbene non vi sia materialmente. In sede puramente logica non à senso, ripeto, parlare di contraddizione e di identità, perchè l'unità, in sé semplice ed indivisibile e però ermetica dell'ente logico (come immediato intuire, in sé chiuso e considerato a prescindere dalle sue relazioni, gnoseologiche e successive, con gli enti analoghi) non consente alcun termine estrinseco o antitetico cui riferire la tesi contraddittoria.

E' in campo gnoseologico che il divenire, legando in una ciclica corrente, o in un mutuo determinismo, essere e non-essere, noumeno e fenomeno, come poli dell'attività individua ed avvicinandosi ora a quello nella sua metempiricità, ora a questo nel suo essere sensibile, può determinarsi volta a volta per il *no* o per il *sì*, per l'essere o per

(1) Cfr. R. PAVESE, *Nuovi Principi di Logica*, pagg. 110-124.

il non-essere-oggetto, cioè per l'oggetto o per il soggetto. E ciò in quanto la duplice, ciclica attività dell'io, assieme centripeta e centrifuga, passiva ed attiva, ricettiva ed obiettivante, incoscientemente produttiva (sintetica) e consapevolmente riproduttiva (analitica), « è cosciente solo di uno dei due opposti modi del proprio essere, che è quello (positivo) per cui pone, o propriamente ripone o riproduce, gli oggetti occultamente offertigli dal mondo sensibile » ; così che non si accorge che non potrebbe dire *sì* se non pensasse (o non ponesse come possibile) anche il *no* ; canone logico ormai accettato, ma non ancora portato alle sue ultime conseguenze. Quell'energia elettrica, a mo' d'esempio, che, a seconda che incontrando o meno resistenze, si degrada o meno in energia luminosa e però può apparire ora come luce ed ora come tenebra, sarebbe inesatto definirla in base ad uno (solo) di questi termini opposti, dal momento che si trova alla radice di entrambi. Così non è esatto considerare l'energia termica ora come calore ed ora come non calore (freddo), dal momento che lo stesso grado di detta energia può determinare impressioni soggettive ora di freddo ed ora di caldo, a seconda che l'impressione attuale segue ad altra di maggiore o minore intensità calorifica. Di contro alla relatività dell'apprensione empirica sta l'assolutezza dell'ente ideale.

Insomma è assurdo definire l'ente logico (che racchiude e nasconde, nella propria unità ed ermeticità di nocciolo della realtà empirica, la dualità di soggetto ed oggetto, come la compagine del seme nasconde i dicotiledoni) in base ad uno solo dei due opposti aspetti empirici di cui esso è la radice, negando l'altro ; dal momento che l'ente stesso *per se* non possiede ancora gli attributi *fenomenici* atti a definirlo. L'immediatezza metatemporale dell'ente non implica nè il concetto positivo di totalità del tempo (perchè in esso la totalità, anche integrale propria dello sviluppo *a posteriori*, viene a cessare), nè il concetto negativo di estraneità o di anteriorità rispetto al tempo ; e però l'ente, sebbene sia assieme *a priori* ed *a posteriori* rispetto allo sviluppo temporale, non è propriamente nè un *tempo* nè un *non tempo*, mentre è anche in certo modo e senza contraddizione l'uno e l'altro, eterno presente ed assenza di tempo ; appunto perchè è assieme l'origine e la meta del processo temporale. Come l'intensità dell'ente si sviluppi nell'estensione spaziale e temporale è mostrato altrove (1).

La contraddizione non è nell'ente in sé, come elemento inesteso, bensì nel suo estendersi empiricamente e limitarsi logicamente mentre *rimane* in sé identicamente intenso ed integro (*alius et idem*), determinandosi cioè in uno *sviluppo* che non sopprime la propria radice inestesa, l'*inviluppo*, bensì mentre lo esplica (fenomenicamente)

(1) Cfr. *op. cit.*, Cap. XIV, pag. 336.

lo implica anche (numericamente) in sè. È appunto questa opposta natura dell'individuo empirico, di essere assieme esteso ed intenso, limitato ed integro, relativo ed assoluto, transeunte ed eterno, che genera la contraddizione. La vita, il divenire è *in sè* contraddittorio come ciclico processo di sviluppo ed inviluppo, analizzante e sintetizzante e lo è pure nella sua necessaria relazione coll'essere (di cui è il modo universale).

* * *

Dal fatto che è lecito attribuire all'ente un'assoluta temporalità (eternità, assoluta immanenza nel tempo) ed un'assoluta atemporalità (estraneità rispetto al tempo, come il primitivo è estraneo al successivo, il trascendente all'immanente): da questa antitetica predicabilità di trascendenza ed immanenza, che è propria dell'Ente, deriva che le tesi opposte dell'*eterna creazione*, come necessaria correlazione del primitivo col successivo, del Creatore con le creature, di Dio col Mondo, e quella della *creazione ex nihilo* sono ugualmente fondate; e la prima può dirsi la tesi (panteistica) propria del divenire gnoseologico, per cui l'Essere è predicato dal punto di vista della necessaria correlazione dell'assoluto col relativo; la seconda è la tesi (teistica) propria dell'essere logico, dell'Assoluto in sè e per sè, in quanto Dio (come *seme* del mondo) può essere anche senza il mondo, come il seme può sussistere anche senza svilupparsi nella pianta, il primitivo nel successivo.

Se io con tanta cura ò voluto distinguere il fatto logico dall'atto gnoseologico, il seme dalla pianta, il *reale* dal *vero*, pur nella loro inseparabilità empirica, si è appunto perchè ciò che è reale e in sè identico come pura essenza logica, può presentarsi nel campo conoscitivo ed empirico con gli opposti attributi del *vero* e del *falso*, dell'esistenza e della non esistenza: che se si contraddicono in sede gnoseologica, non sono affatto contraddittori in sede puramente logica, perchè *ivi* il concetto negativo di non esistenza si risolve in quello positivo di *essenza*, come quella che nel suo essere oltre le forme contingenti dello spazio e del tempo, inerenti all'esistenza, non può mai cessare e però non è mai suscettibile di contraddizione. Di qui l'identità logica (e la possibile contraddizione gnoseologica) tra *possibile* e *reale*; di qui anche la tesi spinoziana che l'essenza involve l'esistenza.

Se in sede gnoseologica (campo dell'oggettività), o in termini di razionalità, vale solo la tesi dell'*eterna creazione*, o dell'inseparabilità del soggetto dall'oggetto, del primitivo dal successivo, del Creatore dalle creature, in sede logica, ripeto, valgono ugualmente le due opposte tesi (della libertà e della necessità).

Di qui si vede quanto importante e preziosa agli effetti della reli-

giosità sia la distinzione, schiettamente realistica, della logica dalla gnoseologia, delle essenze dalle esistenze.

Grazie a questa distinzione non è più soltanto un semplice articolo di fede il dogma della *creazione ex nihilo* (*mundum incepisse sola fide tenetur*, dice S. Tomaso) (1), ma diventa un'istanza schiettamente logica; per essa *verità di fede* e « verità di ragione » si risolvono nell'unità dell'atto spirituale, che è assieme intenso ed esteso, immediato e mediato; e per essa rientrano nel campo della logicità anche i valori estetici e religiosi, in quanto è altrove mostrato come l'immediato intuire, proprio di questi valori, implica il riassunto del precedente sviluppo gnoseologico, come *estensione* che si è ciclicamente convertita in *intensità*, atto in potenza, la pianta nel seme, l'aposteriori nell'apriori, che sono due modi (opposti ed equivalenti) dell'essere logico.

Per detta distinzione unificatrice viene a colmarsi l'abisso finora aperto tra il mondo morale e il mondo naturale, tra la libertà ed il determinismo; e ciò in quanto la legge causale vale, come già Kant aveva intuito, solo nell'ordine empirico, cioè per i fenomeni, al campo dei quali come campo gnoseologico è circoscritta la dualità di soggetto ed oggetto, di primitivo e di successivo, di causa ed effetto. In sede logica ed ultratemporale, che è la sede di quell'immediato sperimentare che è assieme *volere* e *conoscere*, libertà e necessità, in quanto è la radice (logica) dei due opposti aspetti (gnoseologici), valgono ugualmente la libertà e la necessità, il primitivo ed il successivo: e per essa non solo si saldano irresistibilmente tutte quelle antitesi che sono proprie dell'esperienza empirica, ma ne nascono di nuove, ad arricchire via via la vita dello spirito.

* * *

Il concepire la logica come il luogo di determinati valori metempirici (al di là delle forme e gradi empirici del tempo e dello spazio), o di determinate *essenze*, come enti inestesi (atomi spaziali e temporali, valori *intensivi* o neutri, generatori, per giustapposizione di sé a sé, delle analoghe *estensioni* empiriche), immagini relative dell'Ente assoluto, in cui ciascuna ripete limitatamente quella proprietà (schiettamente logica) che è la coincidenza degli opposti, equivale a portare il divino nell'umano, l'eterno nel transeunte, l'assoluto nel relativo ed a risolvere in immanenza la trascendenza del mondo platonico. Ciò che per Bruno era un limite inattingibile, e lo è ancora per quelle forme contemporanee di idealismo assoluto, che sature di empirismo, confondono il logico col cronologico, l'assoluto con l'infinito, e però farneticano di inesauribile processo dello spirito: ciò che per lo stesso

(1) *Summa theol.* qu. XLVI, art. 2.

Hegel — i cui sforzi di superare, nel *prius* della logica, il lato empirico, e però duale ed antitetico, delle cose, riuscirono in parte vani — portò a dare maggior rilievo alla contraddizione (empirica) che all'identità (metempirica), al divenire gnoseologico che all'essere logico, al contingente che al necessario: quella dualità empirica che nell'idealismo assoluto può risolversi in unità logica solo a patto di sacrificare uno dei due termini antitetici, diventa, per questa netta distinzione (ed inseparabilità empirica) di logico e di gnoseologico in ogni momento del divenire spirituale e non soltanto al limite, diventa, dico, assieme e senza contraddizione, contingenza e necessità libertà e causalità.

D'altra parte, per questa conciliazione logica di scienza e di fede, superatrice di ogni visione scettica del mondo, i valori logici, pur implicando una tesi positiva di convertibilità in valori gnoseologici, non sopprimono la distinzione tra i due termini (« verità di fede » e « verità di ragione »), chè anzi, gli enti logici nella loro immediatezza intuitiva di tipiche essenze a priori, origine ciascuna del corrispondente sviluppo empirico, conservano, anche nei loro rapporti con lo sviluppo razionale, tutta la loro dinamicità (paragonabile allo « stato nascente » della chimica). Che è la dinamicità delle intuizioni estetiche, etiche e religiose, costituenti l'elemento propulsivo di ogni attività propriamente empirica del soggetto.



Hegel à tentato di conciliare il suo panlogismo col dogma cristiano della « Trinità ». Sta però il fatto che in Hegel l'*Idea in sè*, più che come un momento necessario, è posta come un momento per sè astratto dello spirito nella concretezza dialettica per cui quella assoluta tesi a priori si vuol contraddire nell'antitesi del suo straniarsi da sè. Non sembra potersi derivare dal complesso della dottrina hegeliana l'istanza della sufficienza assoluta della Idea in sè e per sè, a prescindere da quello sviluppo dialettico attraverso il quale empiricamente si manifesta. Malgrado la distinzione, che Hegel ammette, del Padre, del Figlio e dello Spirito (Santo), non sembra che egli arrivi a comprendere che il fatto di questa unità-trinità costituisce un'istanza meramente empirica, cioè un aspetto contingente (e non necessario) dell'istanza logica della « pura e semplice unità trascendente ». Il fatto che nella concezione hegeliana si rileva anzitutto l'elemento panteistico, per cui Dio è considerato nel suo farsi di assoluto soggetto che si rivela sè a sè e si distingue successivamente nella natura e nella storia; il fatto che la logicità in Hegel si esaurisce nella storicità, è una prova del sostrato empiristico della logica hegeliana; che non poteva quindi non essere in contraddizione con sè stessa, perchè la vera, suprema libertà dell'Ente sta nello sciogliersi da ogni legame

oggettivo, nel ritrarsi da ogni oggettivazione di sè, per cui lo spirito, essendosi negato come ponente o come creatore, sia veramente *assoluto* (*ab solutus*). La logica hegeliana, che vorrebbe essere l'esaltazione dello spirito come libertà, è (nello spirito, se non nella lettera) incompatibile con la tesi della « creazione *ex nihilo* », o dell'assoluto cominciamento, che è la tesi della vera libertà.



Credo opportuno di integrare le precedenti considerazioni teoretiche con la seguente illustrazione, per così dire, intuitiva, della logicità della tesi della « creazione *ex nihilo* », come aspetto particolare della trascendenza dell'Essere.

Il seme, nella sua metatemporalità, assieme a priori ed a posteriori rispetto alla pianta (che dal seme si origina e nel nuovo seme finisce), è nella relazione di inviluppo a sviluppo, di intensità ad estensione. Invero l'elemento intensivo (inesteso) del seme (in quanto esteso od empiricamente intuibile), sta propriamente nel « nucleo », e non nella massa amidacea che lo costituisce, o nella sostanza chitinoso che lo avvolge, ed alle quali soltanto è dovuta la sua visibilità; sta anzi in un elemento metempirico (ultraatomico) contenuto nel *nucleo* stesso in quanto considerato come elemento suscettibile di osservazione biologica, e attorno a questo, come ad un centro, si organizza per successiva giustapposizione di materia formata di unità atomiche via via più differenziate (ciascuna avente dimensione maggiore del nucleo suddetto, in quanto da esso derivata per complicazione empirica ed estensiva e per limitazione logica od intensiva).

Quando l'effetto disorganizzante dovuto a determinati elementi energetici (dell'ambiente) avrà potuto rompere l'ordine nei vari tessuti, e però l'integrità dell'organismo sviluppatosi da quel seme, resterà sempre, semplice ed indistruttibile, il nucleo, che nella sua metempiricità, non è soggetto alle vicissitudini dell'ambiente spaziale e temporale, rispetto al quale preesiste e persiste, come Beatrice in cospetto dei dannati:

Chè la vostra miseria non mi tange
Nè fiamma d'esto incendio non m'assale.

Le intemperie, le alluvioni potranno sradicare la pianta, trasportandola lungi, sommergendola nel fango e distruggendola: ma rimarrà il seme, donde a suo tempo la pianta potrà risorgere e la foresta.

Potranno perire, e ad ogni inverno periranno, le piante annuali, incapaci di superare i rigori della stagione, di sopravvivere a questo *diluvio* in sedicesimo; ma indifferente ed incorruttibile resisterà il seme, ed alla prossima primavera si riaprirà in nuovi germogli.

Ogni *sviluppo*, in quanto estrinsecantesi nel tempo e nello spazio,

è necessariamente finito e transeunte: ad esso deve fatalmente seguire un'opposta fase di *inviluppo*, per cui l'ente finisce col *cessare* come fenomeno, estensione, processo empirico, per restituirsi in uno stato puramente *intensivo* e metempirico per cui essendo sottratto a tutto ciò che è legato alle forme spaziali e temporali, può persistere su ogni vicenda anche catastrofica propria di queste. E' l'indistruttibilità dello « spirito » rispetto alle sue forme (materiali): dove il termine *spirito* va inteso in senso relativo di « grado via via minore di empiricità e materialità ».

Alla fine della sua fase empirica di inviluppo l'ente cessa dunque di essere come fenomeno: tale passaggio dal fenomeno al noumeno, dall'esteso all'intenso si suol chiamare *morte*. Se per esso, nel campo empirico, all'ordine succede il caos, all'organismo la disorganizzazione, nulla invece è mutato nel campo metempirico, in cui l'ente, nel suo tipico valore intensivo non soggiace a dissoluzione, che non è del *semplice* primitivo, ma del *complesso* successivo.

Nell'ambito di quei maggiori organismi entro i quali vivono e si sviluppano gli organismi minori, sia in senso geografico che in senso etnico, il suddetto inviluppo assume l'aspetto di decadenza, di corruzione, di disfacimento (di quel vincolo sociale che è il costume) e la fine, risponde, nel suo aspetto catastrofico, al mito del *diluvio*.

Ma come, rispetto a quel piccolo e consueto diluvio che è l'inverno, muore la pianta (od almeno lo sviluppo della vegetazione esterna od annuale) ma non muore il seme (o la radice), così ad ogni più grande diluvio di acqua, e magari di fuoco, cioè distruttore non solo di continenti e di razze ma anche di pianeti, (non solo di organismi biologici, o di cellule, ma anche di atomi e di elettroni) resta il *seme*, l'origine metempirica, l'Ente, nella sua eidetica concretezza, già determinatrice del precedente sviluppo o della precedente civiltà, e che, a suo tempo, all'inizio del suo nuovo ciclo logico-empirico, determinerà un ulteriore sviluppo, in una materia più sottile, e più ricca di possibilità.

L'ente logico (il *nucleo* seminale, nel suo essere sostanziale) è tale che la sua compagine implica tante stratificazioni concentriche od orbite (1) quanti sono gli ambienti più o meno intensi (o i gradi logici) che dovrà percorrere nel suo ciclico processo intensivo-estensivo: così che ad ogni « diluvio », ad ogni passaggio catastrofico da un piano al successivo di logicità, caratterizzato da una sostanza (materia-energia) più estesa e più intensa, perde, come ghiaccio al sole, il suo involucri più esterno e persiste più semplice ed intenso in un piano più elevato, capace di un corrispondente, più esteso sviluppo empirico.

(1) Cfr. *op. cit.*, pag. 134.

A coronamento di ogni nuovo sviluppo empirico (secondo una catena dialettica di forme), l'ente si ritraduce, attraverso il diluvio e la morte, nella metempiricità seminale propria di una delle suddette orbite intraatomiche: e ciò vale *sempre*, in ogni successivo momento del suo processo. Sempre, alla morte empirica, alla cessazione del processo nello spazio e nel tempo, corrisponde il persistere di un nocciolo metempirico. Il seme sopravvive sempre alla pianta, l'ente alle sue forme.

Di piano in piano della logicità, alla fine di ogni ciclico momento del suo processo, ad ogni catastrofico passaggio dalla vita alla morte corporea (catastrofico soltanto per la compagine empirica), l'ente sopravvive allo sviluppo, perchè la trascendentalità dell'ente stesso rispetto al tempo ed allo spazio, e però al ritmo di vita e di morte, e la sua semplicità di essere primitivo rispetto all'unità-pluralità (complessità) delle forme proprie del divenire successivo, lo rendono indistruttibile di fronte a quelle forze, che sono pur tali da spezzare l'equilibrio e da distruggere l'ordine inerente a quelle forme corporee.

E ciò che per gli enti logici, in quanto particolari e limitati, esprime un'indipendenza relativa ed una relativa indistruttibilità di fronte alle contingenze spaziali e temporali, diventa, per l'ente assoluto, assoluta indistruttibilità e persistenza (del primitivo rispetto al successivo). Ciò che lungo il processo temporale è intervallo finito tra uno sviluppo ed il successivo: inverno tra due primavere, caos, disfaccimento tra due successive fasi di organizzazione o tra due successive civiltà (di durata via via crescente coll'intensità-estensione dell'Ente organizzatore, nei suoi vari gradi logici), diventa, al limite, un intervallo infinito, un'assoluta negazione di creatività: in quanto l'Ente, non essendo più legato all'ordine empirico, come correlazione di causa ed effetto e come ciclica, più o meno determinata, successione di eventi, è in sè libero e indeterminato.

ROBERTO PAVESE

Mirando a che la vita umana sia più piena di Dio, due nozioni soprattutto la religione à presenti, quella dell'Assoluto e quella della natura umana imperfetta. Ed essa dice all'uomo dei mezzi suoi propri per soddisfare l'aspirazione dell'Assoluto: il pensare Dio religiosamente ed il rito.

ALESSANDRO BONUCCI

VITA E CULTURA RELIGIOSA

Associazione per il Progresso Morale e Religioso. — Diamo il titolo delle sei conferenze che dal maggio alla chiusura dell'anno sociale anno avuto luogo nella sede romana di Piazza Nicosia.

Il 3 giugno il pubblicista dott. Giovannetti teneva una conferenza dal titolo: *Il sogno di Enea*. Il 10 dello stesso mese l'On. V. Vezzani parlava su *Il buon senso nella vita spirituale*. Il 17 giugno il dott. Campa di Firenze intratteneva il pubblico su Proust. Il 24 il Prof. S. De Sanctis dell'Università di Roma faceva una Conferenza sull'*Esplorazione del subcosciente*. Il 31 il Prof. C. Spada trattava degli *Elementi pagani e cristiani nella poesia di Lorenzo il Magnifico*; ed in fine il Prof. G. Diaz de Santillana chiudeva la serie delle Conferenze, occupandosi di *Scienza e Religione*.

Alla chiusura il Prof. Mario Puglisi diceva poche parole per ringraziare i conferenzieri e per mettere in rilievo l'importanza culturale che è venuta acquistando l'Associazione.

La conferenza dell'on. Vezzani è pubblicata in questo fascicolo e quella del Prof. Diaz de Santillana lo sarà prossimamente.

La Vita ecclesiastica in Danimarca. — Il Prof. Dr. Edoardo Geismar di Copenhagen dice che se si vuol comprendere la vita ecclesiastica della Danimarca, è necessario tener conto di certe particolarità del paese. La Danimarca è un paese completamente di confessione luterana. Sono avvenute, a dir vero, certe conversioni al cattolicesimo che anno fatto del rumore: la propaganda romana cerca di fare impressione particolarmente con la costruzione di chiese e con lo sviluppo di organizzazioni ecclesiastiche. Ma per quanto riguarda l'insieme della vita cristiana, il cattolicesimo non à alcuna parte.

Non vi è in Danimarca grande conflitto tra teologi ortodossi e teologi liberali. Vi sono state tensioni fra l'università e le comunità religiose, ma ciò non à condotto ad una scissione come in Norvegia. La facoltà di teologia à mantenuto una tendenza dogmatica conservatrice, e i circoli pietisti non anno giudicato utile, malgrado le divergenze esistenti, di giungere fino ad una rottura.

Geismar fa rilevare che i circoli pietisti stessi sono rimasti nel seno della Chiesa. Nel 1870 Guglielmo Beck costituì l'Associazione ecclesiastica di « missione interna » in Danimarca, e questo movimento à saputo assicurare alla chiesa nazionale i benefici del risveglio religioso. A questo movimento si sono contrapposti i Grundvigiani, i quali si volgono al popolo: essi sono convinti che nella vita nazionale vi è più pietà cristiana di quel che la « Missione interna » non creda.

La vita ecclesiastica danese è caratterizzata da tale opposizione. Ma la « Missione interna » in Danimarca è qualche cosa di diverso che negli altri paesi. Infatti sotto questo nome s'intende: campagna d'evangelizzazione pubblica e predicazione della conversione.

Esistono in Danimarca 550 locali che, oltre alle chiese, servono

come sale di riunione per la missione suddetta. Vi sono pure istituti di carità di ogni genere, organizzati nel XIX secolo, come le case di rifugio e gli stabilimenti di diaconesse: è stato pure fondato il gran comitato « Dansk Missionsselskab » e parecchie società missionarie più piccole. Ma tutti questi organi di missione interna ed esterna sono imprese private; non sono diventate, come in Svezia, parte integrante d'una grande istituzione ecclesiastica.

Per un'adeguata comprensione della vita ecclesiastica in Danimarca, occorre non dimenticare quanto segue: Copenhagen tiene un posto privilegiato fra le altre capitali di Europa. Per questo motivo, già da molti anni un giornale anticristiano « Politiken » à potuto provocare e svolgere in tutta la nazione una tendenza anticristiana. Tale giornale ebbe in principio diffusione fuori di Copenhagen, ma poi divenne l'organo delle classi elevate; il socialismo danese prese a prestito dal socialismo tedesco il suo atteggiamento antiecclesiastico. Gli scritti di Martensen sulla questione operaia rimasero senza effetto, e, in tali condizioni, il clero restò avversario del movimento dei lavoratori. A Copenhagen la Chiesa rimaneva impotente. Ebbe luogo allora la riunione di sette laici cristiani che cercarono di porre argine a questa deficienza della vita ecclesiastica e cristiana. Questi uomini compresero che bisognava anzitutto avere di mira un contatto personale fra i pastori e i circoli operai. Dove esistono comunità di 70.000 anime, è impossibile che la Chiesa possa essere altra cosa, per la grande massa dei proletari, che un'istituzione nella quale vengono compiuti certi riti religiosi. Di qui la necessità di costruire *delle chiese più piccole che possano essere il punto di partenza d'un lavoro personale al pastore, aiutato da uno dei volontari laici.*

Dall'anno 1890 sono state costruite 29 chiese di questo genere. In principio lo Stato si mostrò contrario a questo movimento: l'opinione pubblica era opposta alla Chiesa. A poco a poco tutto ciò à cambiato: esiste ora una collaborazione illuminata tra le autorità civili e le istituzioni ecclesiastiche.

Non bisogna però dimenticare, malgrado questi fatti incoraggianti, che in tutte le grandi città rimane aperto un abisso tra la Chiesa e il popolo. La borghesia produce l'effetto di essere tutta decristianizzata, sebbene in letteratura si noti un certo cambiamento in favore dell'idea religiosa. Anker Larsen, Chr. Reventlov e Helge Kode sono esempi di un tale cambiamento. Ma non resta meno incontestabile che la borghesia rimane chiusa *alla vita religiosa della Chiesa*. Quest'ultima non à — pare — saputo presentare il suo messaggio in modo da farlo comprendere ai nostri contemporanei. E la grande massa delle popolazioni operaie mantiene un atteggiamento d'indifferenza di fronte alla Chiesa, malgrado si facciano degli sforzi per porvi un riparo.

Ma ecco che in seno a questa situazione è sorto bruscamente un nuovo movimento imparentato al *Barthianismo* tedesco. Alcuni teologi e giovani pastori, aggruppati attorno alla rivista « Tidehverv » prendono posizione contro tutto ciò che è stato fatto nella Chiesa da due generazioni, mentre le « Unioni Giovanili » sembrano loro singolarmente superficiali, non avendo esse salvaguardato il principio della trascendenza divina. E ora che il Risveglio è cosa passata, si attaccano le organizzazioni delle opere più svariate; ci s'immagina che in tal modo le chiese cristiane aumentino la loro attività, e non si vede che un simile Cristianesimo è una caricatura.

E' forse il momento di chiedersi — fa notare Geismar — se Sören Kierkegaard abbia avuto una grande importanza per la vita ecclesiastica in Danimarca. Bisogna rispondere recisamente di no. L'affermazione di lui che il Cristianesimo del Nuovo Testamento non è nella Chiesa è sembrata esagerata: il suo Cristianesimo d'asceta à servito spesso agli avversari della Chiesa di prova per dimostrare che il Cristianesimo stesso è una impossibilità. Però gli scritti religiosi del Kierkegaard hanno avuto una grande importanza per molti Cristiani presi individualmente, che vi hanno trovato un alimento per la loro pietà. Si è poi giunti a comprendere, al lume delle catastrofi mondiali, che la sua tesi finale racchiude una grande parte di verità. Ma (curioso a dirsi) se ne è acquistata la convinzione dopo aver notata l'influenza esercitata dal Kierkegaard sul Barthianismo. D'altra parte i circoli religiosi che si aggruppano intorno alla rivista « Tidehverv », trovano che il Geismar, nel suo libro « Sören Kierkegaard, il suo sviluppo e la sua autorità di scrittore (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen) » à indebolito assai la portata delle dichiarazioni del Kierkegaard stesso.

Ecco com'è apparsa bruscamente questa nuova crisi. Essa costituisce un pericolo per il lavoro ecclesiastico delle due ultime generazioni, i cui capi sono criticati aspramente da tutti i giovani teologi. E' impossibile il lavoro pacifico come negli anni che seguirono il Risveglio. Il movimento degli studenti cristiani à, fra l'altro, perduta completamente la propria unità. Si vuol mettere il dito sui difetti religiosi delle epoche anteriori e fare ciò senza tante cerimonie. Disgraziatamente questo movimento giovanile manca ancora completamente di personalità veramente capaci di dirigerlo e di farlo servire al bene della Chiesa.

Primo Congresso panellenico di Teologi. — Riunitosi ultimamente ad Atene questo Congresso, nella sua seduta di chiusura à deliberato quanto segue:

1° *Sopra « La posizione della Chiesa nell'organismo sociale »:*

a) *Che la Chiesa divenga un centro d'attività filantropica.*

I beni delle Chiese dovranno essere consacrati, dopo deduzione delle spese indispensabili per il loro mantenimento, esclusivamente a beneficio di opere di carità.

b) *Che il Santo Sinodo prenda come soggetto principale delle sue deliberazioni, i diversi problemi che preoccupano le classi sociali e la famiglia cristiana.*

c) *Che la Chiesa cerchi delle occasioni di provare con fatti la sua simpatia verso l'operaio, sostenendolo allorchè i suoi diritti siano sconosciuti.*

d) *Che la Chiesa parli a chiunque, senza eccezione, il linguaggio della giustizia evangelica e del dovere cristiano, biasimando l'ingiustizia, da qualunque parte essa si manifesti.*

e) *Che il curato visiti i propri parrocchiani, coltivando con essi delle relazioni paterne e d'amicizia in nome del Cristo.*

f) *Che la Chiesa si metta alla testa per organizzare una Unione panellenica delle madri, consacrando come festa del mondo infantile ortodossa della Grecia la festa del Bambino Gesù a dodici anni.*

g) *Fare in modo che la predicazione nelle chiese avvenga*

più frequentemente, più sistematicamente e in maniera più conforme allo spirito contemporaneo.

h) Organizzare un sistema unico di scuola catechistica e procurare che i fanciulli assistano regolarmente a degli uffici particolari.

i) Che la Chiesa utilizzi su vasta scala la stampa per illuminare i fedeli.

l) Cercare senza ritardo di formare un clero all'altezza del proprio compito, fondando un internato degli studenti in teologia secondo le indicazioni della facoltà di Teologia all'Università.

m) Limitare il numero dei seggi episcopali e delle parrocchie, assicurando per i posti vacanti la scelta dei migliori.

2° Sopra la Collaborazione della Chiesa ortodossa ellenica con le altre Chiese.

a) Realizzare con ogni mezzo possibile la collaborazione più stretta delle Chiese Ortodosse autocefale, eliminando ogni ostacolo che si presentasse.

b) Cercare la cooperazione sistematica di tutte le forze teologiche ortodosse, dovendo le autorità competenti facilitare la convocazione del Congresso Teologico Panortodosso ad Atene, e ciò in conformità al voto espresso dai professori delle altre Facoltà di Teologia.

c) Continuare la cooperazione già esistente ed approvata dalle autorità supreme della Chiesa ortodossa, con le altre Chiese eterodosse, specialmente nell'Organizzazione « Fede ed Amministrazione » e nelle relazioni particolari con la Chiesa Anglicana, allo scopo di mettere in rilievo e di sostenere le concezioni e le verità ortodosse, che possono e debbono costituire la base dell'intesa comune tra le diverse Chiese, dato che esse rappresentano la tesi della Chiesa indivisibile.

d) Continuare ad incoraggiare debitamente la cooperazione con le altre Chiese sul terreno dell'attività sociale com'essa viene segnatamente esercitata nell'organizzazione « Vita e Lavoro », allo scopo di combattere in comune il male morale nella società, e far prevalere i valori morali superiori della religione cristiana, consentendo pure la Chiesa Ortodossa a far fronte in comune e a combattere la negazione della vita morale, da qualsiasi parte essa provenga.

e) Incoraggiare la cooperazione con le altre Chiese, come avviene nell'organizzazione dell'amicizia internazionale per mezzo delle Chiese, allo scopo di promuovere l'intesa pacifica fra i diversi popoli e le diverse nazioni, imponendo l'ideale più elevato del Signore della Pace, e mettendo in rilievo il valore assoluto della legge morale superiore della giustizia e dell'amore, tanto per gli individui che per le nazioni.

Altri 18 paragrafi trattano le « questioni d'insegnamento e le questioni professionali ».

Tre Congressi mondiali delle Unioni Giovanili Cristiane. —

Da oltre tre quarti di secolo che esiste l'Alleanza universale delle Unioni giovanili cristiane, per la prima volta à avuto luogo a Cleveland (Stati Uniti) dal 4 al 9 agosto 1931, uno dei suoi Congressi mondiali. Questo però è stato preceduto da due altri Congressi, tenuti a Toronto (Canada) dal 28 luglio al 2 agosto. In uno di questi Congressi si sono studiate le questioni più importanti riguardanti il ramo

cadetto delle Unioni Giovanili. Un terzo dei partecipanti era costituito da adolescenti dai 16 ai 18 anni

Le Unioni Cristiane fondate da giovani e per giovani non à mai escluso i membri diventati adulti. La media d'età degli unionisti è certamente più bassa che nell'antiguerra; d'altra parte la concentrazione cittadina delle popolazioni — i giovani soprattutto — crea tutta una serie di problemi che ànno reso necessaria la creazione, in alcune alleanze nazionali e nel Comitato universale delle Unioni Giovanili, d'un ramo più anziano (giovani da 18 a 25 anni). Questo ramo più anziano ebbe il suo primo Congresso mondiale ugualmente a Toronto. I soggetti di questi due Congressi vennero trattati e discussi separatamente, ma certe manifestazioni loro comuni, e, in particolare, quelle che si sono chiamate « seminari ». In essi sono stati sviluppati da persone competenti e studiati il più a fondo possibile degli argomenti come i seguenti: « La funzione della psicologia nell'esperienza religiosa »; Le teorie scientifiche e la concezione cristiana della vita; « Le concezioni attuali di Dio; « Le concezioni attuali del Cristo »; « Il Cristianesimo e il mondo industriale moderno »; « L'atteggiamento cristiano di fronte alla nazione e alla razza ».

Da Toronto i delegati sono stati trasportati per battello a Cleveland, facendo un giro verso le cascate del Niagara. Questa 20ª conferenza universale delle Unioni Giovanili Cristiane è stata presieduta dal Dr. John R. Mott. Tutti gli argomenti sono stati posti sotto l'egida d'un titolo unico: « Incontro al Dio vivente », poichè il problema di Dio è divenuto cruciale per le Unioni, sia per la discussione dei concetti fondamentali e talora divergenti che dominano i movimenti di certi paesi, sia per la chiarificazione dei dati essenziali che le Unioni dovranno presentare alla gioventù. Questo Congresso à avuto un carattere più amministrativo dei due Congressi precedenti, poichè da esso dipesero le direttive da dare, per parecchi anni, a tutta l'Alleanza Universale delle Unioni Giovanili Cristiane e al Comitato Universale, che, come sappiamo, fu il primo ufficio internazionale cristiano, la cui sede venne fissata a Ginevra.

Le Unioni Giovanili Cristiane ànno mostrato la massima sollecitudine per preparare il ricevimento di alcune centinaia di rappresentanti provenienti da una cinquantina di paesi. Le Unioni americane procurarono alloggio e sussistenza a tutti i delegati che non sono venuti dal loro territorio. Anzi, esse ànno fatto uno sforzo speciale per raccogliere una cinquantina di migliaia di dollari destinati a facilitare il viaggio ai trecento adolescenti che dovevano prender parte al Congresso.

Il « Triplice Movimento ». — Questo è il nome assunto da una associazione americana « Threefold Movement » che intende contribuire all'avvicinamento delle principali religioni in un Congresso da aver luogo nel 1933, in occasione dell'Esposizione Mondiale a Chicago. Questo nuovo movimento non mira ad un sincretismo religioso, o ad un'amalgama di dogmi e statuti ecclesiastici, ma piuttosto ad una organizzazione delle diverse Chiese per un lavoro pratico, simile a quello proposto dal Congresso di Stoccolma, per una attività etica e per la costituzione di un fronte unico contro il secolarismo. Lo scopo dovrebbe raggiungersi per tre vie (da qui il nome del movimento): stendere un ponte di scambievole comprensione tra Oriente ed Occidente; accostarsi amorevolmente al prossimo ed ai vicini; affratellare i di-

versi credenti. Secondo le notizie che ci pervengono, questo movimento à trovato già favorevole accoglienza in diversi paesi ; ma noi, per darne un giudizio, vorremmo conoscerlo meglio, giacchè se presenta delle possibilità di un avvicinamento sul terreno dell'attività pratica e della comune difesa, non sembra, da questo annuncio sommario, che sia possibile un affratellamento, o sia pure un avvicinamento fondato su la scambievole comprensione, senza entrare nella spinosa questione dei dogmi e degli statuti ecclesiastici. Il pensiero il Rudof Otto, che vorrebbe limitarsi alla costituzione di un Comitato in difesa degli interessi che ànno in comune le Chiese, ci sembra più accettabile e più pratico. Ma avremo occasione di ritornare su l'argomento.

L'attività ateistica in Germania. — Kurt Böhme scrive in « Die Christliche Welt » che il movimento ateistico che diede tanto filo da torcere alle Chiese in Germania, verso la fine del secolo scorso, non accenna per nulla a finire, e le Chiese mostrano un incredibile ottimismo rispetto alle conseguenze che il movimento può avere per esse.

Ma sembra invece — a guardare anche le notizie inglesi ed americane — si tratti di un movimento generale contro il Cristianesimo. Vi è addirittura una « internazionale » degli atei e il suo centro è stato recentemente (1930) trasferito a Berlino, con relativi annunci telegrafici. Da questi risultava trattarsi della medesima Associazione di Mosca, a base comunista, trasferitasi dalla Russia in Germania. Secondo le notizie pubblicate lo scorso Marzo in « Die Welt am Abend » i membri della « Unione dei liberi Pensatori proletari » (curiosa la identificazione di liberi pensatori ed atei) che nell'ottobre del 1930 contava 88.200 membri ne conta oggi 119.400. Il numero delle sue sezioni da 576 è salito a 723. Le copie del suo periodico salgono a 1.265.000. A quest'Associazione si è unita ora l'altra degli « Amici della nuova Russia », festeggiando l'unione con una pubblicazione dal titolo : *Perchè il Papa e la Chiesa sono contro l'Unione dei Sovieti*. In questo libro si accentuava il connubio tra Papa, Chiesa e capitale e la decadenza della cosiddetta cultura cristiana. Si esaltava la Russia come l'unico Stato moderno in cui esiste una vera cultura, si negava la persecuzione contro i cristiani, ammettendo solo alcuni isolati eccessi di irresponsabili. Uno dei collaboratori al suddetto libro, Vogl, à ammesso che solo il dieci per cento delle Chiese russe è stato chiuso, ciò che non dice nulla di fronte all'enorme quantità dei luoghi di culto preesistenti. Questo scrittore aggiunge che in una conferma i giovani russi ànno risposto negativamente alla domanda se devono lodarsi gli uomini di Chiesa, e Vogl suggerisce di fare lo stesso in Germania. I mezzi di propaganda di cui si giovano gli atei berlinesi sono molteplici : trombe, megafoni, grammofoni, giornali scolastici. Di questi ultimi ce n'è un numero rilevante e portano titoli come questi : « La bandiera rossa della tempesta », « l'Allarme », la « Bomba della scuola », lo « Sciopero scolastico », lo « Spione della scuola », la « Granata scolastica », la « Sirena rossa », ecc.

La maniera come sono scritti questi giornali fa pensare che siano redatti da ragazzi, tanti sono gli errori di ortografia e di grammatica e i termini inesatti. La firma del direttore responsabile è data da qualche deputato comunista. Ma gli insegnanti e la polizia sorvegliano per impedirne la diffusione. In Turingia, poco fa, è stato annunciato un

convegno, dove erano invitati gli studenti per opporsi all'insegnamento religioso, con le solite frasi di occasione contro la religione, e contro la pretesa giustizia divina, mettendo invece in rilievo l'ingiustizia umana. Si finiva con l'invitare gli studenti ad uscire in massa dalla Chiesa. Ma il convegno non ebbe luogo, perchè le autorità lo hanno proibito. Diverse processioni che portavano in giro standardi con figure che mettevano in ridicolo il Cristo sono state vietate; ma la segreteria generale del movimento ateistico annuncia che essa ha trovato sin oggi favorevole accoglienza e numerosissimi proseliti in ben ventisei diverse nazioni.

Educazione religiosa nei centri rurali. — Th. de Felice di Ginevra dà notizie dell'opera di educazione religiosa e morale svolta dalle « Unioni Giovanili Cristiane » nei centri rurali degli Stati Uniti, delle Indie e della Germania, e riferisce inoltre circa il Congresso dei « leaders » unionisti rurali, convocato a Dassel (Germania).

Negli Stati Uniti l'opera rurale è organizzata in 99 contee; essa non è solamente religiosa e morale, ma anche sociale (formazione di capi per le cooperative, di organismi ufficiali agricoli di educazione, ecc.).

Nelle Indie le Unioni hanno organizzato dei centri rurali che si occupano pure del miglioramento dei metodi agricoli, dell'istruzione degli illetterati e dell'educazione religiosa.

Le Unioni tedesche, di cui 1867 su 3501 sono rurali, pubblicano un giornale speciale per la gioventù rurale e organizzano campi d'inverno per rurali. Dal 1923, la sola Baviera ha convocato più di 100 campi d'appello o di consacrazione.

Nel Congresso dei capi unionisti rurali delle seguenti nazioni: Germania, Canada, Cina, Danimarca, Estonia, Stati Uniti, Finlandia, Francia, Ungheria, Indie, Rumania, Svezia, Svizzera, Ceco-Slovacchia, è stata prima di tutto passata in rivista la situazione agricola mondiale. E' stata messa in rilievo la situazione difficile dell'agricoltura nella quasi totalità dei paesi e si è fatto notare che la città, la quale può approvvigionarsi oggi nel mondo intero, non si prende affatto cura del contadino, che si scoraggia, perde l'amore alla terra, non compie con piacere la sua penosa opera, si ubriaca, limita la famiglia e diventa ateo. Infatti la concezione materialistica della vita s'impadronisce tanto più facilmente di lui in quanto è obbligato a lottare per la sua esistenza materiale. Quali ne sono i rimedii? Palliare la situazione economica mediante ogni sorta di cooperative agricole, offrire al contadino, sotto una forma sana, i vantaggi culturali che l'attirano in città (per esempio le alte scuole rurali, così sviluppate in Danimarca e che si sono sparse di là nei paesi nordici e in Germania), lottare contro l'alcoolismo, la mancanza d'igiene, le catapecchie rurali. Sì, tutto questo! Ma prima di tutto predicare il Vangelo, forza vivificante, senza la quale tutto il resto sarebbe vano, formare dei contadini profondamente cristiani che lavoreranno per il bene della campagna, questo grande serbatoio che alimenta costantemente le città.

Il Congresso ha chiesto inoltre la creazione d'una commissione permanente rurale, lo studio delle questioni teoriche e pratiche che pone l'attività unionista nelle campagne, la pubblicazione trimestrale d'un servizio d'informazioni rurali, l'organizzazione di nuovi Congressi e di leaders rurali.

Lo spiritualismo come religione in America. — Viene descritta e studiato da GEORGE LAWTON, in « Journal of Religion ». Lo spiritualismo può essere accettato ovvero rigettato per le stesse ragioni per cui vengono accettate o rigettate altre credenze religiose; col criterio cioè della sua capacità, o meno, di darci una spiegazione soddisfacente dei fatti, dei problemi, del destino della vita umana, e della coerenza interna e razionalità sua. La fede nella dottrina spiritualista dell'esistenza di spiriti disincarnati che fruiscono in un mondo spirituale di una vita eterna, può essere condivisa anche da chi non riconosce alla fenomenologia spiritica (fenomeni fisici, materializzazioni e fotografie di spiriti ecc.) il valore probativo della ipotesi spiritualista; e viceversa, si può ammettere la genuinità di tutta la fenomenologia spiritica senza arrivare allo spiritualismo.

Lo spiritualismo come corpo coerente di dottrina è basato sulla ripugnanza che à l'essere umano ad ammettere che la morte segni l'estinzione della personalità propria o di quella dei suoi cari: ed è su questa fame universale di sopravvivenza che è basata la fede di tutti i popoli primitivi e di tutte le religioni civili che la vita risieda non nel *corpo* perituro ma in qualche cosa di indistruttibile, cioè nello *spirito*. Lo spiritualista però postula ulteriormente un terzo elemento costitutivo dell'uomo: l'*anima*, o il *corpo spirituale*: una specie di ponte per mezzo di cui lo spirito, la vera personalità, la parte divina dell'uomo, disceso dallo spirito universale, s'incarna in forma umana. Mentre corpo e anima hanno un principio e una evoluzione, lo spirito è sempre esistito, e in forma perfetta. La vecchiaia è il processo con cui lo spirito e l'anima gradualmente si sottraggono al corpo materiale: e la morte rappresenta lo stadio finale di questa separazione e liberazione, ed è perciò un'esperienza, anziché dolorosa, gioiosa e desiderabile: il passaggio ad un mondo in cui lo spirito e l'anima, suo involucro, formeranno un essere organico. La fase successiva, nella dottrina spiritualista, è simile a quella del Cristianesimo ortodosso: il mondo, dimora degli spiriti, è composto di sette sfere (ogni corpo celeste à tali sfere degli spiriti, che circondano il globo), oltre a sfere universali, combinazioni di varie sfere, a cui le anime giungono solo da una fase assai avanzata di sviluppo. Però gli abitanti di queste sfere cosmiche s'interessano così poco alle cose terrene che da essi non giungono a noi comunicazioni. Alla morte, lo spirito sale alla sfera più armonizzante con la sua natura morale e intellettuale. La prima e seconda sfera sono la dimora triste e tenebrosa di spiriti non evoluti; alla terza passa la comune degli spiriti subito dopo morte, con una transizione così naturale e graduale che essi quasi non si accorgono del trapasso, nè riguardo al proprio corpo, nè riguardo alla personalità, ai ricordi, ai sentimenti, alla intelligenza e volontà, buone e cattive qualità. È solo con successivi sforzi che gli spiriti evolvono. Il paesaggio, l'ambiente, le dimore, i vestiti del nuovo mondo sono insieme oggettivi e soggettivi, perchè si proporzionano alla personalità dello spirito e mutano in accordo coi suoi cambiamenti e pensieri. Specie nelle sfere superiori, gli spiriti continuano ad esercitare le loro attività geniali terrene, a istruirsi e specie a curare il benessere e il progresso dei viventi sulla terra. Vi sono anche dei matrimoni platonici, di affinità spirituale, e senza prole. La quarta sfera è la dimora dei genî, e di qui parte l'ispirazione agli uomini. I suoi abitanti modellano sovraneamente la materia col solo pensiero.

La loro fratellanza è perfetta. Progressivamente più perfette sono la 5^a, 6^a e 7^a sfera. Il male e la colpa sono per gli spiritualisti solo imperfezioni: e la sola loro punizione è il disagio e il dolore di sentirsi una personalità non sviluppata: nessun Inferno, nessun Giudizio — eccetto il verdetto della propria coscienza — nessuna Redenzione: ma progresso universale e illimitato

per ogni anima. Tutte col tempo evolveranno i loro attributi divini, e realizzeranno i più sublimi ideali di perfezione.

Oltre a basare queste dottrine sui fenomeni psichici, gli spiritualisti fanno appello all'astrologia, alla frenologia, e alle più recenti scoperte scientifiche, alle teorie della relatività, della apparente immaterialità della materia, oltre a quelle della evoluzione e radiazione. Molti famosi scienziati e scettici hanno inviato dall'al di là la loro abiura alle idee professate sulla terra: tra essi M. Faraday, W. James, Mrs. Eddy, la Blavatsky, ecc. Gli spiritualisti riguardano Cristo come una straordinaria personalità e sommo «medium». La propaganda spiritualistica si basa su una filosofia, che risale attraverso Jackson Davis, il veggente americano, e a Swedenborg, ai mistici e neoplatonici: è questo corpo comune di dottrine, anteriore alla ripresa moderna dello spiritualismo coi fenomeni Hydesville (1848), che spiega — anziché il corpo comune di fatti sperimentati — la grande somiglianza delle descrizioni del mondo degli spiriti fatte dai «mediums» dei vari paesi. Nella storia del pensiero ricorrono ripetutamente descrizioni di sfere corrispondenti ai valori etici: quella della «Commedia» di Dante ne è un esempio. Ma gli spiritualisti attribuiscono questa stessa corrispondenza alla sorgente comune medianica da cui i geni sono ispirati.

Ma una religione non è solo una filosofia o una fede: è anche una organizzazione ed un culto; e lo Spiritualismo è organizzato e à i suoi templi in ogni parte degli Stati Uniti ed in gran parte d'Europa. In circa 50 Chiese di Boston, altrettante di Chicago e 40 di New York, oltre a innumerevoli altre in città e villaggi minori, vi sono ufficiature religiose spiritualiste più volte la settimana. V'è anche un seminario per la formazione dei Ministri; e sono comuni le scuole domenicali per fanciulli, i bazar di beneficenza, i trattenimenti sociali, ecc. come nelle altre società religiose. Di speciale à una stazione radio spirituale e mentale che permette ai membri di mettersi in comunicazione col Grande Circuito Dinamico Curativo, tre volte la settimana, alle ore 7, pomeridiane di Chicago, con lunghezza d'onda universale. I membri inviano e ricevono questi pensieri: «Io debbo, è il dovere, voglio essere esser curato. Chiedo all'operatore del Centro Curativo del Pensiero Progressivo di imprimere in me la nozione di ciò che devo mangiare, bere, e fare per il vantaggio mio, della mia famiglia, degli amici, e della grande causa». Una chiesa fa anche uso della radio comune fisica. L'attività editoriale si esplica in vari bollettini settimanali e mensili, in un annuario eterico, e in una vasta letteratura di studio e di propaganda. Il «Psychic Bookshop» o «Libreria Psichica» di Londra [di cui è proprietario Sir Conan Doyle] à per suo indirizzo di cablogramma la parola: «Ectoplasm». Bisogna distinguere le sedute private dalle ufficiature religiose. Le prime, in genere a pagamento, sono individuali o di gruppo, ed in esse vengono date comunicazioni o altre prove degli spiriti disincarnati. Le seconde, per un gruppo più ampio, sono condotte da un ministro — talora di chiese cristiane — assistito da un «medium» se non lo è egli stesso, e consistono in preghiere, canto, musica e un discorso, spesso di propaganda, seguito da comunicazioni medianiche talora di carattere psicometrico (con contatto di oggetto portato indosso dal defunto o dal vivente interessato). L'uditorio va dalle 20 alle 300 e più persone, in prevalenza donne. Si sollecitano offerte per coprire le spese. Benché si professi di trasmettere specialmente messaggi dei defunti, i medesimi generalmente, sia nelle sedute private che in quelle pubbliche, praticano la profezia e la guida magica, trattando della salute e degli interessi privati più diversi delle persone, dando loro autorità col nome degli spiriti, ma con scarsi elementi di descrizione della vita nell'al di là.

Quale è la funzione della fede spiritualistica e quale conforto essa può dare nei confronti con un'altra fede. Anzitutto essa rappresenta un rifugio per tutti i ribelli delle fedi cristiane, e una liberazione spirituale. Poi offre un'oasi agli isolati, ai derelitti, ai bisognosi di emozioni, che ivi trovano calda accoglienza, interessamento dei vivi e la comunicazione coi loro defunti ancora. L'universo per loro, smette la sua posa di silenzio glaciale e diviene vivo e famigliare. A un livello superiore lo spiritualismo attutisce più efficacemente forse, che un'altra fede, il colpo brutale della morte, mentre le comunicazioni gettano un ponte sull'abisso da essa aperto. Talvolta il desiderio di riceverle è carattere patologico. A un livello più alto ancora lo spiritualismo risponde al bisogno di una scienza dell'immortalità offrendo prove scientifiche — benché tali non possano essere — di quelle realtà che il cuore desidera e che le religioni ortodosse, più caute, non osano offrire. Non fa meraviglia che i Ministri e i fedeli di queste chiese siano antagonisti a dottrine che li privano del monopolio delle prove dell'immortalità, laicizzandole; che distruggono le dottrine fondamentali del peccato, dannazione, redenzione, ecc. e sostituiscono la preghiera ai defunti a quella per i santi. Nell'insieme, lo spiritualismo è una reazione alle lacune delle religioni ortodosse, specie protestanti, e alla loro inadeguatezza nel soddisfare i bisogni di conforto, guida, direzione pel futuro, e offrire coraggio innanzi alla morte. Inoltre lo spiritualismo ha accolto varie dottrine e risorse del cattolicesimo, confessione, comunione dei Santi (spiriti), credenze medioevali; elementi magici, mistici, orientali: è individualistico e insieme sociale. La sua vitalità dipende, come per le altre religioni, dalla sua capacità terapeutica — di trasformare le disillusioni, il dolore, la morte, e renderli meno offensivi — non dalla sua capacità rappresentativa.

L'a. termina questa rassegna, in cui sembra avere in vista lo spiritualismo dei templi e non quello dei laboratori e delle ricerche psichiche, prevedendo che esso diverrà più forte se e in proporzione che le altre religioni diverranno più deboli.

I LIBRI

L'ODIERNA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Con un breve schizzo delle correnti del pensiero filosofico-religioso tedesco contemporaneo, HANS LEISEGANG, (*Religionsphilosophie der Gegenwart*; Berlin, Junker und Dünhaupt, 1930, p. 102, M. 4,50) rivela una volta di più le sue ottime qualità di studioso di problemi metafisici e morali, di storico delle religioni e di erudito. Non è certamente cosa facile condensare in poche pagine tanta materia, data anche la stretta attinenza, nella fattispecie, delle questioni propriamente speculative coi postulati delle diverse teologie.

Il Leisegang divide la sua trattazione in quattro parti: nella prima prende in considerazione la filosofia religiosa giudaica d'oggi (in Germania); nella seconda, la cattolica; nella terza, la protestante; e nella quarta, la filosofica indipendente.

Filosofia giudaica. — L'a. ritiene che questa abbia la sua radice principale nel razionalismo dell'« Aufklärung » non solo perchè l'acuto senso della razza ebraica può agire più fruttuosamente nel campo del pensiero razionalistico puro, ma anche perchè gli Ebrei d'oggi debbono all'Illuminismo europeo le

posizioni che occupano in seno alle nazioni evolute; e anche perchè l'etica degli illuministi, fondata essenzialmente sulla ragione, è il mezzo più efficace per conservare queste posizioni, mettendole al riparo da ogni attacco.

In Germania i più forti pensatori del diciottesimo secolo che anno maggiormente contribuito all'ammissione degli Ebrei nella cultura occidentale sono Lessing, Mosè Mendelssohn e soprattutto Kant; mentre il rappresentante più accreditato del movimento contemporaneo è Hermann Cohen. La filosofia di quest'ultimo è, com'è noto, un neokantismo: la via ch'egli batte per giungere alla religione passa attraverso l'etica. Nella sua «*Ethik des reinen Willens*», Hermann Cohen si parte da una morale aprioristica, come il Kant pose su basi aprioristiche la sua teoria della conoscenza. Qui si rende naturalmente manifesto l'enorme distacco tra la religiosità umanistica coheniana (neokantiana) e il Mosaismo com'è generalmente conosciuto. Nella prima è l'uomo che crea la legge morale; nella seconda è Dio che rivela i suoi comandamenti all'uomo per mezzo di Mosè. Questo trascendentalismo — sempre secondo il Cohen — avrebbe la sua origine in alcune confusioni lessicologiche paleotestamentarie e anche in qualche falsificazione cristiana del Vecchio Testamento. Non Mosè ma i Profeti avrebbero scoperto per primi il vero Dio inteso come «unità degli uomini», di cui ciascun uomo (l'uomo etico) è membro. Così il Messia giudaico non sarebbe che l'idea della redenzione che ciascun «Io etico» possiede.

Accanto al Cohen va collocato Franz Rosenzweig, il cui pensiero è assieme idealistico e mistico, Martino Buber, fondatore di una vera e propria mistica, e Oscar Goldberg, autore dell'opera «*Die Wirklichkeit der Hebräer*», assai apprezzata nel mondo culturale.

Filosofia cattolica. — Tutti ormai sappiamo che il «*Philosophus catholicus*» è l'Angelico Dottor San Tommaso d'Aquino. Chi si allontana dalla Scolastica si preclude la via alla verità. L'Enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, e la lettera *Motu Proprio* di Pio X del 1 settembre 1910, non anno fatto che ribadire sempre più il chiodo tomistico. «*Sancti Thomae sapientiam restituitis et quam latissime propagatis*», è questo il punto di partenza del Neotomismo. Non occorre certamente che ci dilunghiamo sulla sistematica tomistica ch'è in generale assai ben conosciuta dagli studiosi di queste materie. È però di particolare interesse, in questo campo, conoscere il motivo della preferenza che à la Chiesa cattolica per la dottrina di S. Tommaso. Il Leisegang crede che tale preferenza sia motivata dalla speciale posizione della Chiesa rispetto alla vita spirituale della seconda metà del diciannovesimo secolo, e specialmente alla filosofia moderna. Il materialismo, il realismo e il positivismo da un lato, il razionalismo e il criticismo dall'altro, entrambi concordi nell'avversità alla metafisica, e nell'assunzione dell'esperienza come sorgente principale del conoscere, furono gli indirizzi caratteristici del pensiero della seconda metà del secolo scorso.

Questo positivismo e realismo scientifico posero in certo qual modo l'esigenza di una collocazione della parte metafisico-religiosa sopra un piano scientifico. Se la corrente scientifica principale era empirica, le basi di questa non potevano non essere empiriche. Non Platone e Agostino, bensì Aristotele e Tommaso d'Aquino erano dunque le fonti alle quali si doveva attingere. Ma l'empirismo aristotelico era insufficiente per la fondazione di una filosofia religiosa cattolica. Non era detto però che un tale empirismo non potesse essere integrato dall'idealismo platonico-agostiniano, e così effettivamente si è fatto.

L'avere poi Tommaso solennemente affermata l'inconsistenza della dop-

pia verità, filosofica e teologica, e cioè l'impossibilità che il « lumen » soprannaturale contraddica quello naturale, era certamente più di quanto bastasse per far cadere la scelta della Chiesa sopra una dottrina che, per il motivo accennato, era per esser già particolarmente vantaggiosa.

L'a. fa inoltre parola delle diverse sfumature dell'indirizzo neoscolastico, sfumature che fanno capo a nomi come Grabmann, Gutberlet, Geyser, Gemelli, Przywara, Scheler, Heidegger, Müller, Hessen, Guardini, Wust, Eschweiler, ecc. Ma si tratta, com'è facilmente comprensibile, non di cambiamento, ma di accelerazione o di rallentamento della stessa aria!

Filosofia protestante. — È superfluo dire che la filosofia protestante si distingue dalla cattolica, in quanto non è legata ad alcuna tradizione ecclesiastica, e non riconosce alcuna autorità, in materia strettamente speculativa. Fa notare giustamente il Leisegang che, al contrario della cattolica, la filosofia protestante nulla è potuta prendere in prestito dalla teologia della Riforma, non contenendo quest'ultima nulla di propriamente filosofico. Così il pensiero protestante è stato costretto, per potersi rendere accettabile come filosofia, a versare molta acqua nel vino biblico luterano-calvinista, e ricorrere al razionalismo degli illuministi, al panteismo naturalistico di Spinoza, Herder e Goethe, alla mistica e alla religiosità intellettuale e sentimentale dei Romantici, ai sistemi di Kant e di Fichte, di Schelling e di Hegel, all'idealismo di Fichte junior e di Weiss, ecc. Era naturale che nel mondo protestante ortodosso si formasse a poco a poco uno spirito di reazione contro queste correnti innovatrici.

Si prospettano quindi due possibilità: o si dà un valore assoluto ai portati teologici della Riforma, e allora è tagliata nettamente la via alla filosofia, oppure si ammette che anche la teologia riformata debba intendersi secondo lo spirito dei tempi e come passibile di sviluppo. È così che la corrente liberale è dato luogo al passaggio dal vecchio protestantesimo al pietismo e all'illuminismo, a Schleiermacher, a Hegel, ecc. Però la filosofia non poteva esser combattuta che con le sue stesse armi: di qui l'esigenza, per i protestanti ortodossi, d'insorgere contro la filosofia, facendo uso di armi filosofiche. Ecco dunque saltar fuori la cosiddetta « teologia dialettica », che non sdegni l'argomento filosofico, ma se ne serve per poter più facilmente abbattere la filosofia stessa. Esponente di questo movimento è Sören Kierkegaard con la sua filosofia dell'*Entweder-Oder*, che si risolve in una raccolta di paradossi antifilosofici mediante argomenti a cui l'a. è riuscito a conferire una certa impronta logica, per non dire sofistica. L'arma dell'ortodossia protestante, nel campo speculativo (se di speculazione si può parlare) è dunque il paradosso, e il suo portavoce principale è Kierkegaard, brillante letterato e giornalista quanto cattivo filosofo.

Questo movimento kierkegaardiano, ebbe dei seguaci in Gogarten, Brunner, Knittermayer, Grisebach, tutti oramai ben conosciuti per il loro atteggiamento contrario all'idealismo e al modernismo.

Sul piano opposto, ossia dell'idealismo filosofico, hanno oggi voce in capitolo il Bornhausen, il Paulus, il Sceborg, lo Stephan. Ad ogni modo è da tener presente che anche gli ortodossi, nella lotta intrapresa contro la filosofia della religione, da una parte, come abbiamo visto, sono stati costretti a servirsi di armi spuntate come l'*Entweder-Oder* di Kierkegaard; dall'altra per rendere meno appariscente il loro Luteranismo, hanno dovuto introdurre qualche elemento kantiano che, com'è naturale, stona con tutto il resto, pur trattandosi di una finta. Le ortodossie religiose sono tutte dello stesso stampo!

Filosofia religiosa indipendente. — Il Leisegang intraprende quindi la disa-

mina dei diversi sistemi filosofico-religiosi non subordinati a teologie confessionali.

La filosofia religiosa in ordine all'idealismo critico dei Neokantiani è la prima in ordine di trattazione.

Caratteristica di quest'indirizzo di pensiero è la sostituzione del motivo umano a quello divino, senza pregiudizio della sfera in cui si collochi tale umanismo, o logico, o sentimentale, od etico, od estetico. Per esempio il Natorp, al sentimento dell'infinito sostituisce l'infinità del sentimento. Il Cohen (sebbene il complesso del suo pensiero abbia finalità sionistiche, come abbiamo visto) opera una vera e propria deificazione di ciò che è umanamente etico. In tal guisa, in omaggio ai postulati e ai fini del neokantismo, si è fatto ogni sforzo per trasformare da cima a fondo una data religione storica in una religione dell'umanità, ripigliando quasi il vecchio motivo positivistico comtiano. Così l'idea dell'immortalità dell'anima, la dottrina della redenzione e della giustificazione, vengono considerate nel loro senso etico puro.

Questa filosofia religiosa etica (neokantiana) è già stata fatta segno a critiche assai acute, sia da parte protestante (segnatamente con l'opera di Kurt Kessler «*Kritik der neukantischen Religionsphilosophie*» sia da parte cattolica (col libro del Hessen «*Die Religionsphilosophie, des Neukantianismus*»). In seno a questo movimento critico sono pure degni di nota altri indirizzi meno importanti, ma che pure hanno dato luogo ad animate discussioni e commenti, p. e. la famosa «teoria delle finzioni» del Vaihinger (la filosofia dell'«*Als ob*»).

Vi è poi la filosofia dei valori, che richiama alla mente i nomi di un Windelband, di un Münsterberg, di un Rickert. Essa prende in considerazione solo i valori logici, etici ed estetici delle tre critiche kantiane, ossia il «*Denken*», il «*Wollen*», il «*Fühlen*». Non vi è posto per la religione entro questa tavola di valori, ma siccome l'esigenza religiosa è insopprimibile, in tal modo questi filosofi sono costretti a porla al disopra dei valori medesimi: essa è la sua più genuina espressione nel concetto del santo. «*Wir verstehen — scrive il Windelband — unter dem Heiligen keine besondere Klasse der allgemeingültigen Werte, wie sie das Wahre, das Gute, das Schöne ausmachen, sondern vielmehr alle diese Werte selbst, insofern sie in Beziehung zu einer übersinnlichen Wirklichkeit stehen*».

L'idealismo metafisico di Rodolfo Eucken trasporta nell'orbita della metafisica il dualismo kantiano di «*empirico*» e «*intelligibile*». La natura umana, essenzialmente spirituale, fa ogni sforzo per superare la natura. La vita naturale si contrappone a quella spirituale e cerca di soffocarla. In tale frangente, l'uomo attende vinto dal mondo dello spirito, e questa sua attesa costituisce appunto l'origine della religione.

Vi è poi una filosofia religiosa su basi psicologico-empiriche, i cui esponenti sono oggi Friedrich Heiler e Rudolf Otto. Quest'ultimo, nel suo libro «*Das Heilige*», partendosi dalla concezione psicologica aprioristica della scuola del Fries, va, attraverso un'accurata analisi della coscienza, alla scoperta dell'impulso religioso irrazionale «*des numinosen Gefühls*», i cui caratteri sono l'Oscuro, l'Incomprensibile, il Sovrumano, l'Innumerabile, il Misterioso, l'Affascinante ed il Tremendo.

Non possiamo che raccomandare agli studiosi di filosofia della religione la lettura di questo piccolo trattato storico del Leisegang, del quale non so se si debba lodare più l'accurato metodo o l'onestà scientifica.

NUOVI STUDI SUL CRISTIANESIMO

Per chiarire ciò che sappiamo veramente di Gesù, bisogna anzitutto rivolgersi al Nuovo Testamento. Ma non occorre essere scettici per vedere quanto difficile riesca ad un credente, misurare e valutare la portata della documentazione storica, del valore e della credibilità delle testimonianze intorno alla figura centrale del Cristianesimo e alla sua storia. Nella grande maggioranza, gli storici del Cristianesimo non hanno saputo sottrarsi alle esiziali conseguenze dei loro pregiudizi confessionali e dogmatici. È riuscito nondimeno a PAUL THIELSCHER (*Unser Wissen um Jesus*; Gotha, L. Klotz, 1930, pp. VIII-442, M. 12) di seguire e delineare, attraverso gli Evangelii, attraverso documenti che mostrano evidentemente una intenzione più religiosa che storica, le principali figure del Cristianesimo. Quest'opera non si propone di risolvere alcun problema religioso, ma di porlo al lettore nelle sue formidabili linee, intendendo precisare ciò che sappiamo intorno a Gesù in base ai documenti originari. L'opera dev'essere ancora completata. Abbiamo solo presente il primo volume. Ma certo non è piccolo merito l'aver tentato una interpretazione dei testi evangelici, senza pregiudizi teologici, e il ripensarli e valutarli unicamente col pensiero del nostro tempo.

Partendo dall'opinione che la natura del Cristianesimo sia mistica e misteriosofica, JEAN PAIN affronta da un punto di vista nuovo il problema delle origini del Cristianesimo. (*Jésus dieu de la Pâque*; Paris, Rieder, 1930, pp. 256, fr. 15). Il fatto centrale è per lui la festa di Pasqua, che il Cristianesimo avrebbe conservata dal Giudaismo. L'agnello pasquale della teologia paolina e degli Evangelii, appare essenziale alla festa rinnovellata, ed è in questa festa che il Cristianesimo avrebbe trovato il senso dell'unione col dio morto e risuscitato.

Anche a non dare tutto il peso che l'a. accorda a questa circostanza, non si può disconvenire che essa occupa un posto importante nello svolgimento del culto cristiano.

Il prof. ALFARIC fa seguire al suo volumetto: *La plus ancienne vie de Jésus*, che è una nuova edizione del Vangelo secondo Marco con introduzione e note originalissime, un altro volumetto non meno attraente e istruttivo: *Pour comprendre la Vie de Jésus* (Paris, Rieder, 1929, pp. 216, fr. 12). Mentre generalmente gli studiosi e gli esegeti dei testi biblici si sono accaniti a ricercare le orme storiche concernenti la vita di Gesù, l'a. tenta, con metodo nuovo, di comprendere la psicologia degli evangelisti, attraverso i loro scritti. E poichè quello ritenuto più antico è l'Evangelo secondo Marco, è da questo che occorre iniziare le indagini. Questo volume ci offre così una analisi dettagliata del Vangelo per scoprire l'origine e lo sviluppo di ciascun episodio. Il lavoro del prof. Alfaric ci inizia alla conoscenza della mitologia cristiana.

Gli scritti dei Mandei, dei libri sacri scoperti in Mesopotania, hanno posta la questione se siamo o no con essi in presenza di una nuova fonte di notizie su le origini del Cristianesimo.

Un volume di ROBERT STAHL: *Les Mandéens et les Origines Chrétiennes* (Paris, Rieder, pp. 216, fr. 15) espone, in forma facilmente accessibile, la storia di questa setta religiosa che vive su le rive del lago Eufrate, le loro idee religiose ed il rapporto che passa tra Mandeismo e Cristianesimo, specialmente col quarto Evangelio. Creduti cristiani dal p. Ignazio di Gesù, che ne scrisse nel 1653 (*Exposé des origines, des rites et des erreurs des Chrétiens de Saint Jean*) essi non lo sono affatto e aborriscono Gesù, professando invece una dottrina

religiosa, una gnosi (*manda* significa conoscenza o scienza), che non è giudea né cristiana, pur avendo con il Giudaismo e col Cristianesimo diverse affinità. Il Nuovo Testamento ci parla di discepoli di Giovanni il Battista rivaleggianti con quelli di Gesù, come accadeva in Efeso. Si pone ora la questione se gli attuali Mandeï siano discendenti della setta di Giovanni il Battista. Robert Stahl lo crede, e ci presenta una setta religiosa gemella del Cristianesimo, testimoniaio vivente delle origini di questo. Tradotti recentemente in tedesco, i libri sacri dei Mandeï sono ora largamente menzionati e in diversi brani tradotti in francese in questo volume di Stahl.

Tre valenti esegeti indipendenti, scevri da pregiudizi religiosi, hanno collaborato in un volume che rappresenta il posto più avanzato della moderna critica neotestamentaria. I tre autori sono ben noti ai nostri lettori: P. L. Couchoud, Robert Stahl, G. A. Van der Bergh Van Eysinga; l'argomento: *Premiers Écrits du Christianisme* (Paris, Rieder, 1930, pp. 220, fr. 25).

Alle Epistole paoliniche sono dedicati tre studi in questo volume: uno di P. L. Couchoud sostiene che vi sono due successive edizioni di queste Epistole: quella di Marcione, ora perduta, ma che può ricostruirsi, e quella attuale redatta da un autore cattolico. Il secondo, di Van der Bergh van Eysinga, esamina la validità dell'Epistola ai Galati; e il terzo, di P. L. Couchoud, mette in rilievo lo stile ritmico, mezzo greco e mezzo giudaico, della Epistola a Filemone.

Lo stesso autore ritorna con nuovo vigore su l'argomento del testo originario in latino del Vangelo secondo Marco, mentre Van den Bergh van Eysinga spiega certi passi evangelici con la credenza che Gesù è «carico di spirito». La figura enigmatica di Gesù Barabba trova in P.-L. Couchoud e R. Stahl due acuti interpreti. Questi due autori intraprendono in fine lo studio più lungo, e forse più difficile, contenuto in questo volume, per decifrare ciò che negli Atti appartiene ai due loro autori, di diverso temperamento, tanto che l'uno corregga sensibilmente l'altro. Il volume nel suo insieme pone sotto una nuova luce la storia delle origini cristiane. Le ipotesi, o detto, sono di quelle che stanno agli avamposti, non tutti possono seguirli; ma nessuno ignora fra coloro che studiano spregiudicatamente le fonti cristiane, quanto grande sia il vantaggio della diffusione di libri che, come questo, aprono nuove visioni alla conoscenza delle origini del Cristianesimo, spezzando la ferrea cerchia dei pregiudizi ecclesiastici.

La storia della Chiesa nell'impero romano di JACQUES ZEILLER (*L'Empire romain et l'Église*; Paris, E. De Boccard, 1928, pp. 360, fr. 30) ci dà un quadro sintetico e soggettivo del nascere e dello svolgersi del Cristianesimo sino al V secolo d. C. Le notizie storiche fondate su le più recenti scoperte, il giudizio sereno ed imparziale, lo stile limpido e colorito, fanno di questa, che è la seconda parte del V volume della storia del mondo, pubblicata sotto la direzione di E. Cavaignac, uno dei migliori trattati francesi su le origini e sui primi secoli del Cristianesimo.

Lo stesso argomento, e su per giù il medesimo periodo storico, tratta WALTHER CLASSEN (*Eintritt des Christentum in die Welt*; Gotha, Leopold Klotz, 1930, pp. 433, M. 12). Anche questo autore, come Zeiller, à il gran pregio di esser libero da ogni formalismo, da ogni pregiudizio ecclesiastico. Anche qui la figura di Gesù ci appare in tutta la sua semplice ed eroica umanità, anche qui le origini e lo sviluppo del Cristianesimo, il suo emergere e dominare al disopra della decadente cultura antica vengono presentati nelle concatenazioni causali degli eventi storici, senza bisogno di ricorrere a cause estrastoriche, ma unicamente alle fonti, alle testimonianze e ai documenti ben vagliati dalla critica moderna. Lo stile è lucido, piano e facilmente ac-

cessibile; la narrazione è vivace e avvincente. L'accoglienza favorevole che à trovato quest'opera presso gli studiosi tedeschi è appieno giustificata.

La lettura del bel volume di Zeiller dovrebbe esser completata da quello non meno istruttivo di Classer per avere un quadro ampio e luminoso di quello che può dirsi il momento più importante della storia nostra e della nostra civiltà cristiana.

Vorrei, a questi due volumi, aggiungerne un terzo, quello sul Cristianesimo primitivo di ALBERT DUFOURCQ (*Histoire ancienne de l'Église: Le Christianisme primitif*, S. Paul, S. Jean, S. Irénée; Paris, Librairie Plon, 1929, pp. 352) opera premiata in Francia dall'Accademia di scienze morali e politiche, e giunta ora alla sesta edizione, notevolmente accresciuta. Ma qui è palese la mescolanza della teologia con la storia, facendo di questa il sostegno della divinità del Cristianesimo, secondo l'insegnamento ortodosso. Questo volume infatti, come dall'intenzione espressa nell'avvertenza a questa edizione « *achève de faire voir, et essaye de faire comprendre, l'épiphanie prodigieuse de la religion du Christ, destinée par le Père à sauver ses enfants* ». Ma ciò che dal punto di vista della storia, dirò così, esteriore delle origini e dello sviluppo del Cristianesimo nei primi secoli, costituisce indubbiamente un difetto, può divenire pregevole se si considera lo sviluppo interiore e dogmatico del Cristianesimo. Abbiamo in fatti in quest'opera di Albert Dufourcq un saggio della importanza degli elementi dogmatici per la fondazione del Cristianesimo e della sua Chiesa, e uno anche dei movimenti ereticali che ànno tormentato la Chiesa sino al Montanismo. Il volume seguente dovrebbe trattare del Cristianesimo nei suoi rapporti con l'impero romano, e un altro volume, il V, il Cristianesimo e i barbari, con cui si chiude la storia antica della Chiesa.

Il quarto fascicolo con cui si completa il secondo volume di F. J. DÖLGER: *Antike und Christentum* (Münster in Westfalen; Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930, pp. VIII-371, con 16 tavole fuori testo, M. 5 il fascicolo) contiene, come i precedenti, studi veramente preziosi per la conoscenza dei rapporti tra Cristianesimo e antica cultura. Il primo studio di questo quarto fascicolo riguarda la primitiva preghiera cristiana e più precisamente l'*Apologeticum* di Tertulliano. Qui è detto che i cristiani pregano sollevando gli occhi al cielo, aprendo le braccia (formando col corpo una croce) col capo scoperto e *sine monitore*. La posizione delle braccia è spiegata da Tertulliano per indicare l'innocenza, quella del capo scoperto perchè non ànno da arrossire, e quelle del *monitor* perchè pregano secondo detta il cuore, e quindi non ne ànno bisogno. Dölger aggiunge che la posizione delle braccia è descritta in contrasto con quella dell'antichità che usava levarle in alto, verso il cielo; quella del capo scoperto in contrasto con l'uso dei sacerdoti grecoromani che si coprivano il capo durante il sacrificio, e quello del *monitor*, che soleva recitare una formula di preghiera, in contrasto con i pagani. Dölger ricorda alcuni esempi di preghiere dell'antichità latina, ma aggiunge che dipende dalle peculiari condizioni culturali il fare a meno del *monitor*. Noi sappiamo del resto che la tendenza del culto ufficiale è di avere un formulario di preghiere, e solo la religiosità individuale può accostarsi all'ideale di Tertulliano. Fra gli studi contenuti in questo fascicolo (L'iscrizione nel battisterio di S. Giovanni in fonte nella basilica lateranense; il battesimo di Novaziano, *Sacramentum militiae*, feste antiche con la croce perpendicolare e orizzontale, il tatuaggio religioso nel culto di Atayati in Siria, e altri) richiamo particolarmente l'attenzione su: *Costantino il Grande ed il Manicheismo*. Dai rapporti che à avuto il Cristianesimo nel IV secolo col culto del sole e la teologia della luce, l'a. trae delle conseguenze che illustrano

i contatti del Manicheismo col Cristianesimo. Egli sostiene che i testi manichei solo modestamente abbiano esercitato influsso su le origini del Cristianesimo, quando non si voglia dire che non ne abbiano esercitato affatto. Rimangono in ogni caso importanti, le dottrine manichee non solo per le loro impronte su le dottrine cristiane, per il tramite di Agostino, ma anche (quest'ultima circostanza mette in rilievo Dölger) per la concezione manichea della Trinità e del Cristo. La separazione del Cristo secondo la sua potenza e sapienza (che Fausto tentava fondare su la Bibbia) trova, secondo l'a., accoglienza in Epifanio. Come poi il Manicheismo sia venuto ad affermare che la $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{o}\varsigma$ di Gesù è nel sole e la $\sigma\phi\acute{o}\lambda\alpha$ nella luna deve essere svolto in uno studio seguente.

Compito non facile è assolto CARL CLEMEN col secondo ed ultimo volume della storia delle religioni in Europa; lavoro pregevole non solo per la indiscutibile sicurezza di dottrina e serenità di giudizi, ma anche per il carattere nuovo che l'a. ha dato a quest'opera. Il primo volume, del quale ci siamo a suo tempo occupati, trattava delle religioni estinte, delle religioni impropriamente dette preistoriche. Questo secondo volume (*Religionsgeschichte Europas*; Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1931, pp. 335, con 23 incisioni, M. 10) tratta delle religioni che vivono ancora in Europa: Giudaismo, Cristianesimo, Islamismo, Lamaismo. Carl Clemen non fa una storia delle Chiese e dei dogmi, e molto meno della teologia, ma una storia della pietà religiosa, così come si manifesta nel culto. Nella parte che riguarda il Giudaismo troviamo preso giustamente in considerazione anche il suo sviluppo che segue al periodo talmudico, generalmente trascurato, eppure così importante per la storia delle religioni. Al Cristianesimo è dedicata la maggior parte di questo volume (pp. 97-265). Si va dalle prime comunità romane, al cattolicesimo greco, alla conversione dei Germani, alla riforma del cattolicesimo romano, al protestantesimo sino ai movimenti ecumenici. L'Islamismo vien seguito in Italia, Spagna, Russia e nella penisola balcanica. Il Lamaismo in Russia e poi nelle varie diramazioni buddhistiche d'Inghilterra e Germania. Ciascun capitolo di questo secondo volume è preceduto, come il primo, da accurate notizie bibliografiche.

Quest'opera di Clemen può raccomandarsi come uno dei migliori manuali di storia delle religioni che possediamo in Europa.

Un problema esegetico che interessa vivamente la religiosità cristiana, è quello che tratta RAGNAR ASTING di Oslo in un volume sul sacro nel Cristianesimo primitivo (*Die Heiligkeit im Urchristentum*; Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1930, pp. 332, M. 19,50). Coloro che seguono con interesse gli studi di Rudolf Otto accoglieranno con particolare soddisfazione questo volume di R. Asting che, perseguendo una interpretazione originale della primordiale religiosità cristiana, mostra una larga e profonda dottrina, accompagnata da una sicura conoscenza esegetica e psicologica. Risulta da questo volume che lo sviluppo del concetto di sacro nel Cristianesimo primitivo mostra un certo parallelismo con lo sviluppo dello stesso concetto nei margini della religione d'Israele e giudaica. Mentre nell'antico Israele la santità abbracciava tutta la vita, senza esser necessariamente legata a date persone ed istituzioni, si venne grado a grado a circoscrivere questo concetto e a moltiplicare le prescrizioni tabuistiche, onde in senso proprio sacri furono creduti solo coloro che amministravano le cose sacre (il culto, la tora). Nel Cristianesimo primitivo questi limiti furono spezzati e sacri sono in primo luogo coloro che credono nella messianità di Gesù, perché destinati allo splendore messianico; sacri sono tutti i membri della comunità, ma nessuno possiede particolarmente una virtù sacra. Non si tarda però ad

elevare nuovi limiti tra clero e laicato, arrivando grado a grado a considerare la Chiesa come una divina istituzione e i suoi dirigenti forniti di divina autorità. Sacra diviene allora la Chiesa e sacre sono le persone e le cose ecclesiastiche. Ma anche allora, sino al II secolo, non siamo giunti alle posizioni assunte in séguito dalla Chiesa cattolica. Sino allora rimane viva la credenza che tutti i cristiani sono sacri e lo Spirito Santo non è ancora legato ad un ufficio ecclesiastico. Ragnar Asting seguendo lo sviluppo dell'idea del sacro nel Cristianesimo distingue l'influsso giudaico da quello greco. Con San Paolo interviene qualcosa di nuovo. Già il suo concetto di Spirito Santo manifesta influssi ellenici. Ma in progresso di tempo questo suo nuovo apporto non poteva mantenersi nella sua purezza originaria e ricadeva nell'alveo della tradizione. L'ecclesiasticismo prende forme che contrastano con lo spirito della libertà del Vangelo e l'eredità paolinica dello spirito Santo, intesa come energia di rinnovazione etica, di santità, passa in seconda linea. Nel Vangelo di Giovanni e nella prima epistola giovannea il concetto di sacro è concepito essenzialmente alla maniera giudaica, come nella comunità prima e accanto a Paolo.

Dimensioni e pretese minori di quest'opera dotta e profonda di R. Asting à quella di HEINRICH VON BAER su lo Spirito Santo in Luca (*Der Heilige Geist in den Lukasschriften*; Stuttgart, W. Kohlhammer, 1926, pp. 220). In nessun altro evangelista la funzione dello Spirito Santo è così frequentemente menzionata. Per Luca si tratta di una travolgente piena di energie che si manifesta in varie guise: essa rende capaci di atti miracolosi, di aprire le porte delle prigioni, di parlare diverse lingue, cadere in estasi, guarirè malati, risuscitare i morti, agire persino magicamente. Von Baer non si ferma però a quest'analisi che tradirebbe il vero senso dello Spirito Santo, inducendo a rivangarne le origini nei primitivi strati delle credenze popolari dei pagani. Egli mette in rilievo che qui si tratta dell'organo della benefica volontà di Dio: i carismi gli sono subordinati come doni particolari. Non il Messia ma lo Spirito Santo è la potenza che conquista il mondo per Dio, nello spirito pasquale sta il dio della storia che fonda un nuovo popolo. Tanto in Matteo che in Luca lo Spirito Santo è una ipostasi impersonale di Dio.

Legato intimamente al concetto di sacro nella letteratura del Cristianesimo primitivo è quello di regno di Dio e di Chiesa. I teologi contemporanei, specialmente evangelici, hanno rivolto particolare attenzione al concetto di Chiesa e ai suoi rapporti col regno di Dio. Il ritorno che à fatto questo annoso e difficile problema sul tappeto delle discussioni teologiche dei nostri giorni è, in parte almeno, dovuto al movimento ecumenico, e la domanda se il regno di Dio, secondo il Nuovo Testamento, deve intendersi nel presente o nel futuro attende ancora una plausibile risposta.

Ma oggi la questione acquista un aspetto più pratico che teorico, e da questo punto di vista la riesamina in tutti i suoi principali dettagli GERHARD GLOEGE (*Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*; Gütersloh, C. Bertelsmann, 1929, pp. 428).

La questione si pone ora insomma non più su l'immanenza o su la trascendenza del regno di Dio, ma invece sui rapporti tra regno di Dio e mondo, ossia tra le sistemazioni sociologiche e le leggi: Chiesa, Stato, famiglia, politica, economia ecc.

Le varie questioni che qui sorgono si compendiano in una sola: qual'è l'essenza e la competenza della Chiesa? Ma Gerhard Gloege non si ferma a quest'ultima questione: egli risale agli antichi dibattiti, affronta il problema esegetico per definire che cosa Gesù intendesse per βασιλεία τοῦ θεοῦ. L'a. ritiene che la soluzione del problema tra regno di Dio e Chiesa debba tro-

varsi nel concetto di Dio. La sua posizione è teocentrica: l'azione di Dio equivale al regno, l'azione dell'uomo alla Chiesa: le sue indagini sono limitate al Nuovo Testamento; il suo metodo è empirico, fondato sui fatti. L'a. vuol scoprire la linea interna dello spirito informatore del Nuovo Testamento; convinto che questo documento originario, anche nella sua forma letteraria, possieda una grande unità organica.

L'importanza che nel secolo XIII è per gli scolastici l'idea della cristianità viene diligentemente esaminata da BERNARD LANDRY (*L'Idée de Chrétienté chez les scolastiques*; Paris, Librairie Alcan, 1929, pp. 214, fr. 25), nei momenti ancor vivi ch'essa contiene. L'a. trova che questa idea è uno spirito di pace adatto ad ispirare i moderni sociologi, e contiene delle verità che non tramontano. L'a. non ha creduto di comprendere nel suo studio anche S. Tommaso d'Aquino. Molti lettori potrebbero meravigliarsi di questa lacuna. Ma il volume di B. Landry avrebbe preso allora ben altre dimensioni, e del resto le idee fondamentali su la cristianità di S. Tommaso sono contenute in quelle di S. Bonaventura che è qui accuratamente studiato, subito dopo la concezione agostiniana della società. Il capitolo settimo tratta di Dante e dei pericoli che sorgono dalla confusione dei due poteri. Principi fondamentali del pensiero sociologico medioevale sono: l'unità del genere umano e l'universalità della verità. Il Cristo è l'unità del mondo ed in lui sono uniti tutti gli uomini. Il *Principe* di Machiavelli e il *Leviathan* di Hobbes sono ripugnanti al pensiero scolastico. Bernard Landry ci fa intendere la fluidità del mondo agostiniano di S. Bonaventura, dove gli esseri che lo compongono sono come i vetri del santuario, destinati a filtrare la luce divina. Il mondo bonaventuriano è quello di un monaco che vive unicamente per Dio, e null'altro vuol pensare ed amare: tali sono i caratteri comuni che alla cristianità nel pensiero scolastico. L'esaltazione dell'individualismo nazionale è la rovina del Medioevo. Le università e le corporazioni sottomesse, la loro moltiplicazione ed il conseguente indebolimento e la perdita della loro giurisdizione autonoma, il sorgere dell'autorità parlamentare, il potere politico esteso anche al dominio delle università, tendono a perdere il loro carattere scientifico e a divenire strumento di governo: ecco alcune cause della caduta dell'ideale coltivato nella scolastica del Medioevo.

Bernard Landry sviluppa questi pensieri nei vari capitoli del suo volume, ci parla anche della cultura in genere e dell'arte medioevale, della decadenza del suo spirito religioso, dello spezzettamento delle potenze spirituali in diverse nazioni isolate ed ostili. Ogni tentativo di riunione è inizio di servitù, egli dice, e l'organizzazione gerarchica dell'umanità era svanita per sempre. Senza esser troppo teneri per l'universalismo ecclesiastico medioevale ritengo tuttavia si possa dar ragione a Landry quando nel suo libro così suggestivo dice che l'organizzazione dell'umanità è un incosciente materialismo. Le questioni sociali sono anzitutto questioni morali. L'intelligenza e la ricchezza non danno diritto a comandare, l'intelligenza non è regina. Regina è invece la giustizia e, S. Bonaventura aggiunge, la giustizia è Dio.

Con questo studio così suggestivo su le idee sociali e religiose del Medioevo siamo ai margini dell'assolutezza del Cristianesimo su cui in sostanza esse si fondano. WALTHER SCHELLER distingue due momenti nel problema dell'assolutezza del Cristianesimo: uno dice che il Cristianesimo è una religione assoluta; l'altro che il Cristianesimo è la religione assoluta (*Die Absolutheit des Christentums*; Göttingen, Vandenhoeck e Ruprecht, 1929, pp. 221, M. 9, 50). L'a. è sensibilmente preoccupato di evitare gli scogli del puro razionalismo e del puro empirismo, tendendo a raggiungere un terreno specificamente reli-

gioso. La sua preoccupazione lo trascina un po' nei meandri di una aporetica che avrebbe potuto essere, per lo meno, più breve.

Si trattava in vece di trovare un criterio obiettivo, e ci arriviamo solo quando siamo alle ultime pagine (201 e segg.). Solo allora apprendiamo che anche conoscendo esser radicata nell'assoluto, la religione cristiana non può dirsi assoluta. La religione assoluta deve essere al di là di ogni condizione, di ogni orpello, di ogni contingenza. Certo l'a. à ragione di combattere il razionalismo, in quanto identifica il Cristianesimo con una idea astratta o con una fede personale. Ma occorre costruire mentalmente una religione ideale per vedere se il Cristianesimo può identificarsi con essa, ed occorre anche vedere se questa costruzione deve valere per tutti i tempi, o se non è in vece un ideale contingente, relativo al tempo in cui è costruito quello che si pretende di essere assoluto. Bisogna allora ricorrere alla vita effettiva, ai valori etico-religiosi, per trovare nei loro schemi il variabile contenuto della fede. Ciò l'a. à intravisto quando per affermare l'assolutezza del Cristianesimo dice che è « die abschliessende Selbstdarbietung Gottes », ed anche il superamento dell'antinomia tra religione e morale. Ma non sono queste delle arbitrarie posizioni e soluzioni per via di più o meno egheliani superamenti di antinomie?

REINHARD LIEBE si propone un compito più facile da assolvere, ma non così semplice: la dimostrazione della rinascita del Cristianesimo. Quando guardiamo intorno, ci sembra di vedere, più che una reale, un'apparente rinascita delle religioni avite, delle istituzioni antichate e irrigidite nel formalismo.

Se il ravvivamento dell'autorità religiosa e delle sue vecchie pretese, se i suoi adattamenti alle varie forme di governo per via di una politica fatta di transazioni con le reali esigenze religiose, per una apparente grandezza e ricchezza mondana; se tutto questo è indice di rinascita religiosa, può concedersi che si possa parlare di una rinascita del Cristianesimo. Sarebbe in tal caso assai importante conoscere quali apporti può offrire il Cristianesimo al mondo moderno, così lontano dalle idee e dai tempi in cui sorse e si propagò.

Il metodo di Reinhard Liebe per verificare una nuova rinascita del Cristianesimo, non nella semplice apparenza, ma nella sua più vera e profonda realtà, è indubbiamente esatto. Dapprima occorre conoscere il contenuto di verità che possiede la religione in genere, poi l'essenza del Cristianesimo, l'eterno valore del Cristianesimo ed in fine il suo avvenire. Pure questo volume, sin dal suo primo apparire, nel 1920, diede occasione a vari dibattiti nei circoli ecclesiastici e non ecclesiastici, ed a vari attacchi da parte ortodossa. La prima edizione venne rapidamente a esaurirsi, e la nuova edizione, accresciuta specialmente nella parte filosofica, esamina più dettagliatamente il problema della verità religiosa, ispirandosi alle migliori tradizioni della speculazione non dogmatica, perseguendo, ciò ch'è fondamentale per la religione: il rapporto umano col sommo bene.

La parte quarta, nuova in questa edizione (*Die Neugeburt des Christentums*; Freiberg i. Sa., Ernst Manckisch, 1926, pp. 285, M. 6) delinea ottimisticamente l'avvenire, la rinascita del Cristianesimo, che sarebbe una religione « dal cuore puro ». Il regno di Dio su la terra non è venuto e non verrà per opera di una Chiesa strapotente, di sacre alleanze o di propaganda missionaria. L'a. non crede a un regno che abbracci tutti i popoli della terra. Il regno di Dio verrà unicamente se lo spirito di Gesù sarà ravvivato fra gli uomini, se la « potenza del bene » abbraccerà insieme cristiani e non cristiani, se il Cristo risorgerà dentro e fuori le mura del Cristianesimo sto-

rico e inaugurerà il mondo del bene. Ciò accadrà se la metafisica energia creativa, il fondamento della realtà, armonizzerà esso con l'animo umano, come unità di fede e di azione, di divina creazione e di umana volontà. Questo è ciò che Liebe chiama rinascita del Cristianesimo. Essere vero uomo equivale, per lui, come per il suo maestro Johannes Müller, ad esser figlio di Dio.

Con questa concezione del Cristianesimo ci siamo accostati a D. L. MACINTOSH che in un suo libro, breve, preciso e in termini chiari, pone le questioni che oggi sono più vive, a cominciare dall'apologetica, dai problemi di libertà, immortalità, Dio, provvidenza, rivelazione, sino alla persona storica di Gesù, alla sua opera, al problema della conoscenza e della dimostrazione nelle questioni religiose. Il suo piccolo libro su la ragionevolezza del Cristianesimo (*Vernunftgemässes Christentum*; Gotha, L. Klotz, 1928, pp. XII-166, M. 5) è di quelli che lasciano una impronta durevole. Opposto, nel metodo, alle tendenze mistiche, egli segue la sua esposizione critica con una logica che avvince. Professore di teologia sistematica all'Università di Yale, egli rappresenta un capovolgimento delle interpretazioni storiche e mistiche del Cristianesimo in difesa di un attivo moralismo. La sua non superficiale conoscenza della teologia e della filosofia tradizionale, conferisce al libro un saldo fondamento scientifico.

M. P.

GERMANESIMO E CRISTIANESIMO

Le origini della civiltà, le forme primordiali del pensiero religioso, sono fondate su le nuove ricerche antropologiche, mitologiche e folkloristiche, nonché su la decifrazione della simbolica e dei monumenti preistorici. Nè l'avvento del Cristianesimo riesce del tutto a sopprimerla: la civiltà preistorica si trasforma e sopravvive nel mito, nella saga, nell'epica, nella tradizione popolare. La vita di molti santi appare sotto questo aspetto come una luminosa sopravvivenza del paganesimo. È l'argomento preferito di P. SAINTYVES, che anche nel suo recente poderoso volume: *En Marge de la Légende Dorée* (Paris, Emile Nourry, 1931, pp. 596) perviene e spiegare, con raro acume, la formazione di molti temi agiografici. Il sapiente scrittore divide in tre parti la sua opera: sogni, alcuni tipi di miracoli, sopravvivenze.

Si tratta di un materiale folkloristico immenso che egli domina con rara valentia. Dalla credenza nel significato reale dei sogni, alle forme fantastiche del miracolo che colpisce come il senso del divino la coscienza costernata del credente, sino alle sopravvivenze tradizionali dei riti, offre l'a. di questo volume al suo attento lettore non solo molte spiegazioni di fatti apparentemente insignificanti, pur avendo una loro ragione profonda, ma anche la possibilità di nuove ipotesi e interpretazioni.

Se le bibliografie intorno a singoli argomenti costituiscono spesso un utile materiale di lavoro e di orientamento, quella che pubblica ora l'illustre storico delle religioni JAMES GEORGE FRAZER (*Le Cycle du Rameau d'Or. Bibliographie et Table des Matières*. Preface de L. Levy-Bruhl; Paris, Paul Geuthner, 1930, pp. 158, fr. 50) ci permette anche di penetrare, per la sua vastità e completezza, nell'intima struttura del suo capolavoro: *Il Rameo d'Oro*. Con questa bibliografia sono ben dodici volumi che l'instancabile lavoratore offre ai suoi innumerevoli lettori e particolarmente agli studiosi delle religioni primitive. Nella prefazione L. Levy-Bruhl à detto che questa bibliografia non è soltanto utile per quel che contiene, ma anche per quello che omette, essendo essa una specie di scelta critica, la quale, data la rara competenza dell'autore, riesce di notevole valore per gli studiosi.

Gli studi di mitologia e di folklore germanico di ALEXANDER H. KRAPPE (*Études de Mythologie et de Folklore germaniques*; Paris, Ernest Leroux, 1928, pp. 189, fr. 40) riescono a chiarire molti punti oscuri. Krappe, un americano che scrive in francese e che gareggia con la minuziosa erudizione alla quale ci hanno abituato i filologi e mitologi tedeschi del secolo scorso, mette ancora in rilievo ciò che è stato merito di R. Harris avere scoperto: l'ufficio del dioseurismo nelle religioni primitive. I giavellotti di Tyr, dio germanico del cielo e poi della guerra, acquistano un nuovo senso per via della tossicologia delle piante che forniscono anche unguenti agli stregoni. Si spiega così il rapporto tra Tyr, sostituito in séguito dall'onnipotente Thor. I rapporti tra Tyr e il lupo si riallacciano al simbolo che quest'ultimo rappresenta della morte e delle potenze chtoniche. La grande importanza che hanno gli attributi divini per la storia delle religioni e dei culti viene confermata da un saggio su gli uccelli di Odino. Il corvo è il simbolo della divinazione e Odino viene perciò rassomigliato a Mercurio e ad Hermes. Hel, dea della morte e degli inferni germanici, deve essere intesa come uno sviluppo indipendente. Odino e Gunlöd richiamano il mito che tenta di spiegare come l'uomo ha ricevuto il dono del fuoco e dei liquori alcoolici e mostra una base simile a quella di alcuni miti mediterranei, come ad esempio, della dea chiusa nella caverna e guardata da un mostro, del dio serpente che inganna il mostro e seduce la dea e la sposa, divenendo dispensatore del liquido prezioso agli uomini, come Dioniso Zagreo, Bromio, Sabazio. L'a. illustra anche il culto di Odino, in forma di un serpente d'oro, e il matrimonio mistico leqqos yámoq nel Nord dell'Europa. Il nordico dio del guado (Thor) trova riscontro in San Cristoforo. La dea Holda sopravvive in Sant'Agata e Santa Lucia, dopo essere stata in rapporto con Proserpina e attraverso questa. Nella saga di Thidrek riesce l'a. a scoprire la sopravvivenza di un vecchio tabù, secondo il quale non era permesso ad una donna toccare le armi di un uomo, mentre la nascita di Hagen in questa medesima saga è un elemento avventizio, di origine celtica che non ha mai fatto parte della leggenda dei Nibelunghi. Rispetto alle sopravvivenze pagane nelle leggende cristiane l'a. ricorda anche una tradizione folkloristica irlandese, nella quale i predecessori dei cristiani attinsero. Uno studio più lungo dedica l'a. alla leggenda degli Harlungen, poco conosciuta. A. H. Krappe ha voluto provare che gli Harlungen sono un parallelo dei dioscurei germanici. Nel XII secolo il clero di Brisac ricorse ai dioscurei cristiani Protasio e Gervasio per liberarsi dai dioscurei pagani senza poterne tuttavia distruggere la leggenda. La connessione degli Harlungen con la « Caccia furiosa » è la conseguenza della credenza assai diffusa che i gemelli fossero figli del dio del cielo e del fulmine. In conclusione l'a. tende a credere che, in un tempo non precisabile, in tutta l'Europa vi era una quasi unità di riti agrari. Egli l'ha dimostrato per l'Europa del Nord, come Eisler l'ha dimostrato per l'Europa del Sud.

Per la cultura preistorica della Germania sono di capitale importanza le notizie che ci offre il prof. H. von BUTTEL REEPEN con contributi del prof. E. SCHNIPFEL in un volume su alcuni frammenti runici (*Funde von Runen mit bildlichen Darstellungen und Funde aus älteren vorgeschichtlichen Kulturen*; Oldenburg i. O., Gerhard Stalling, 1930, pp. 127, con 22 tavole). Si risolve anzitutto affermativamente la questione se il bubalus asiatico visse nel nord-ovest della Germania nei tempi preistorici. Si passa alle questioni generali insorgenti dalle scoperte di culture mesolitiche e dell'abbassamento delle coste e quindi ai tipi mesolitici e alla scoperta di utensili di pietra e di osso di quella civiltà e si viene al bronzo, agli scheletri umani di allora e specialmente ad una scoperta di scrittura sul bronzo. Da p. 65 a 92,

l'a. tratta propriamente della cultura runica e specialmente di un interessante calendario runico (p. 93-94). Il prof. Schnippel aggiunge un notevole studio su l'alfabeto, le iscrizioni e i disegni runici, e sopra un calendario runico dell'anno 1593. Il volume è pure arricchito da un'appendice bibliografica.

Una bella pubblicazione in due volumi su l'Islanda, trattando rispettivamente della cultura e della natura dell'isola (*Deutsche Islandforschung*; Breslau, F. Hirt, 1930, in due eleganti volumi, editi da W. H. Vogt e H. SPETHMANN), ci mette su le tracce dell'antichissima religione e della poesia dei germani.

Il significato che la letteratura islandese à per la conoscenza della Germania preistorica vien messo in luce da GUSTAV NECKEL nel primo studio contenuto in quest'opera. Fra l'altro si accenna qui ad un argomento di una enorme portata per le origini della cultura moderna: alla introduzione del Cristianesimo nei paesi nordici e dello Stato medioevale, che egli chiama padre dello Stato moderno e della moderna democrazia, dimenticando però che in mezzo vi è stato Marsilio da Padova. Nondimeno Gustav Neckel, riprendendo un argomento che attende ancora uno storico per trattarne esaurientemente, sfa la credenza che il Cristianesimo siasi diffuso trionfalmente e quasi miracolosamente. Il paganesimo à avuto i suoi martiri e l'opinione così cara ai riformatori del XVI secolo, che il Cristianesimo non tanto per i dogmi quanto per la morale abbia cambiato la faccia del mondo, deve essere ritenuta radicalmente falsa. I fatti di Olaf contro gli Upplendinga-Konungar sono da ritenersi storicamente fondati, per quanto ripugnino allo spirito del Sermone su la montagna. Questi fatti rispondono tuttavia allo spirito del Cristianesimo primitivo e non solo in Islanda, ma anche in Norvegia, in Germania ecc. Il Cristianesimo non elevò per nulla il livello morale dei popoli ch'è voleva convertire con la violenza, come non lo eleva nessuna violenza. Gustav Neckel aggiunge che può dirsi invece il contrario, come mostrano due confronti: la cultura descritta dalle saghe e quella al tempo degli Starlungen, la cultura descritta da Tacito, nella sua « Germania » e quella di Gregorius Turonensis.

Passando ad altro argomento RUDOLF MUDE tratta del dio ariete (Widdergott), ma notevolmente più importante è per noi lo studio di HELMUT DE BOOR sul linguaggio religioso dei Voluspá e dei monumenti affini. È questo uno dei più ampi lavori, contenuti in questo primo volume (pp. 68-142). Gli altri scritti di F. GEUZMER, W. H. VOGT, A. HAUSLER, R. MEISSNER, M. PAPPENHEIM, C. VON SCHWERIN, E. VON HORNPOSTEL, P. HERRMANN, H. KUHN, si riferiscono rispettivamente alla poesia, alle tradizioni, al diritto, ai costumi, alla economia dell'Islanda. Tavole fuori testo e una carta geografica adornano questo volume che riguarda la cultura islandese. Il secondo volume, anch'esso arricchito da belle illustrazioni, tratta della natura dell'Islanda. Vi ànno anche collaborato valenti naturalisti per lo studio dell'ambiente fisico.

L'antropologia non meno dell'etnografia rischierà la nostra conoscenza del nascere e progredire delle zone culturali, e del processo che seguono nel loro espandersi e nel sommergersi nella notte dei tempi.

L'opera di JOHANNES BUMÜLLER su l'uomo delle origini (*Die Urzeit des Menschen*; Augsburg, Benno Filser, 1925, pp. 353, M. 6) giunta ora alla quarta edizione, tratta del periodo glaciale non solo in Europa, sebbene questo sia il campo principale delle sue ricerche, ma anche su la superficie terrestre.

I materiali riferentisi alla cultura vengono da Bumüller accuratamente esaminati con l'ausilio della moderna etnologia e criticamente vagliati, secondo la teoria dei circoli culturali. Anche al problema geologico à dedicato un capitolo. Ma più diffusamente egli esamina le proprietà dello scheletro umano nel periodo glaciale. In un capitolo finale tratta le questioni dell'ori-

gine dell'uomo, tenendo presenti le nuove scoperte di scimmie fossili. Mentre questo volume è tanto utile a coloro che desiderano avere una sicura introduzione allo studio del periodo primordiale della storia umana, riesce pure, nella parte anatomica, importante per gli specialisti.

Abbiamo ricordato in questo periodico la seconda edizione dell'opera di ARTHUR TITUS su *Natur und Gott* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1931, pp. XII-946, M. 29), quando è cominciato a pubblicarsi a fascicoli. Ora l'opera è compiuta e presenta notevoli miglioramenti rispetto alla prima edizione, così benevolmente accolta. Si divide in otto capitoli ed è accompagnata da due copiosi indici alfabetici, notizie e aggiunte. Lo scopo dell'autore è stato di mettere al corrente il lettore della letteratura scientifica contemporanea, in rapporto col fondamentale problema religioso: la conoscenza di Dio. Egli perciò, dopo di avere riassunto le varie soluzioni del problema, da Kant ai nostri giorni, comincia nel primo capitolo col mettere in rilievo l'importanza che la natura ha per la religione e la sua storia. Qui entriamo nel campo delle religioni preistoriche e primitive, nei culti magici, per venire, in un secondo capitolo, alla conoscenza scientifica e religiosa della natura nella storia del Cristianesimo. Seguono tre capitoli che trattano più direttamente del problema scientifico dalla struttura del cosmo all'origine della vita fisica e psichica. Il sesto capitolo contiene questioni assai gravi come quella del valore religioso della visione scientifica del mondo, e col settimo ed ottavo capitolo entriamo nel cuore del problema: la conoscenza di Dio. Bastino questi accenni per indicare la vastità del piano dell'opera di Titus. Egli è un convinto teista e sostiene con forza e con larga e profonda dottrina il suo punto di vista. Per meglio riuscirci ha aggiunto tutto un capitolo in questa nuova edizione (p. 276-806) ed ha sviluppato quanto riguarda i dogmi cristiani e la metafisica (754-68). Aggiunta è pure tutta quella parte che riguarda l'illusionismo religioso di Feuerbach. La letteratura scientifica del protestantesimo si è arricchita così di un'altra opera che gareggia con le migliori del genere del cattolicesimo tedesco.

Il fondatore e direttore del Museo preistorico di Halle, HANS HAHNE, ha riassunto lucidamente in un piccolo libro, assai denso di pensiero e ricco di illustrazioni (*Totenehre im alten Norden*; Jena, E. Diederichs, 1929, pp. 144, M. 6) quanto si può ragionevolmente concludere dalle scoperte preistoriche intorno al culto dei morti e alle idee religiose delle antichissime popolazioni del Nord. Vero è che egli, segue quella corrente oggi così in voga, specialmente in Germania, di cercare ispirazione e ragione di un migliore avvenire nella preistoria; ma non si può negare che il culto dei morti sia strettamente, indissolubilmente legato al concetto della vita. Su questo legame appunto fonda l'a. l'unione della preistoria col futuro, trovando nella preistoria viva e perenne l'anima popolare.

Ma senza addentrarci in considerazioni che ci porterebbero lungi dal compito che ci proponiamo in questo momento, dobbiamo esser grati all'a. di un'opera come questa che in poche pagine mette al corrente delle nuove scoperte archeologiche, specialmente intorno alla religione germanica ed in genere europea. L'autore fondandosi su le scoperte di Sylt, Vestfalia, Olanda e Germania centrale risale ad una religione solare che ritiene diffusa nell'Europa preistorica, e perviene con maggior sicurezza a descrivere riti e costumi dedotti in specie dal culto dei morti.

Su la medesima linea procede WILHELM TEUDT col suo libro *Germanische Heiligtümer* (Jena, Eugen Diederichs, 1929, pp. 216 con varie illustrazioni e carte geografiche, M. 6). Egli tende a stabilire anzitutto l'opera distruttiva per l'antica cultura tedesca esercitata da Carlo Magno. Erronea sarebbe

dunque l'opinione che i Germani fossero entrati nell'ordine della cultura per via dei contatti da loro avuti con i Romani e con i Franchi. Il pregiudizio negatore di un'antica cultura germanica faceva sì che i pezzi archeologici e i residui di antichi monumenti, se non potevano venire ascritti alla cultura romana, dovevano essere di provenienza celtica. L'a. vuol sfatare questo pregiudizio e specialmente tenendo presente i resti dell'antico culto germanico, che Carlo Magno ed il Cristianesimo hanno tentato rispettivamente di distruggere e di assimilare. Teutd si tiene dunque su la linea di coloro che riconoscono, come Herman Wirth, una antichissima cultura nordica e una propagazione violenta e perciò riprovevole del Cristianesimo nei paesi del Nord. Fra le nebbie della preistoria germanica, verso l'anno due mila avanti Cristo, viene scoperta una cultura astronomica (altro pregiudizio combattuto è la negazione di una astronomia prebabilonese) e vari luoghi dedicati al culto astrale, fondato su approfondita conoscenza astronomica. Le torri e le campane sarebbero derivate al Cristianesimo dal culto germanico (p. 120). La preistoria della Germania sarebbe dunque da rifare, e si vedrebbe allora la diversità essenziale di questa cultura rispetto a quella del bacino mediterraneo.

HERMAN WIRTH — il dotto olandese di cui abbiamo avuto occasione di occuparci all'apparire del primo volume di una sua grande opera: *Der Aufgang der Menschheit* (Jena, Diederichs) ricerche su la storia della religione, su la simbolica e scrittura della razza nordico-atlantica — pubblica un volume ricco di illustrazioni e accompagnato da numerose tavole fuori testo, con scritture e simboli preistorici: *Was heisst Deutsch? Ein Urgeistesgeschichtlicher Rückblick zur selbstbesinnung und Selbstbestimmung* (E. Diederichs Verlag in Jena, 1931, M. 3,60). È indiscutibile la varia e profonda erudizione di H. Wirth, l'originalità ed abilità dei suoi confronti e delle sue analogie. L'attenta lettura del primo volume sveglia viva attesa del secondo, che tratterà della religione originaria. Già in questa minore pubblicazione, come nel primo volume suddetto, H. Wirth ha dato i lineamenti di una religione nordico-atlantica del figlio di Dio, morto e risorto che si identifica col mutare delle stagioni, col passaggio del sole, dal suo movimento ascendente a quello discendente e viceversa. H. Wirth in questa sua più recente pubblicazione si propone di rintracciare l'origine etimologica della parola *Deutsch* (tedesco) che avrebbe originariamente il senso di « da Dio », « esser vita di Dio » e simili. In contrasto col cattolicesimo (che avrebbe ereditato fra l'altro dalla religione nordico-atlantica, il simbolo della croce e del dio morente e rinascite) l'a. domanda, che il tedesco non cerchi più gli elementi della sua rinascita in un mondo o in un'autorità esteriore, ma in se stesso. L'uomo nordico, egli dice, deve trovare in sé l'impulso per la sua redenzione, senza attenderlo dal di fuori. Tali, in breve, le linee dominanti in questa pubblicazione. Non possiamo fermarci qui su i particolari e molto meno su la tesi etimologica sostenuta dall'a., ma essa, evidentemente, non può significare più che un motivo di impulso per una rinnovazione di vita, per non portare invano un nome che ha così alto senso etimologico. Ma è oggi tendenza di molti popoli (ed a questa tendenza si può riallacciare quest'ultima pubblicazione di H. Wirth) di rinnovare se stessi ispirandosi alle memorie storiche. Noi assistiamo ad un risveglio di nazionalismo che cerca in se medesimo, ossia nel mondo storico, la via al superamento del male, alla redenzione. Ma la religione che stende ancor più profonde le sue radici in questo mondo lo fa sempre a scapito di quello di là.

Si è costituita in Germania una « Società Herman Wirth » per approfondire e divulgare le ricerche scientifiche intorno alla civiltà nordico-atlan-

tica, ed una delle sue recenti pubblicazioni è quella di SIEGFRIED RADNER su la patria originaria della cultura ed il suo corso. (*Urheimat und Weg des Kulturmenschen*; Jena, E. Diederichs, 1931, pp. 112, con trentuno illustrazioni, e otto tavole fuori testo, M. 4,60).

L'a. dà una visione comprensiva e chiara dei risultati scientifici e dei problemi che si pongono oggi alle ricerche preistoriche. Questo volume si appoggia su i lavori di Schuchhardt e contiene una introduzione sul metodo seguito da Herman Wirth, e un'ampia notizia su gli ultimi risultati delle sue ricerche. L'opera si divide in sette capitoli. Il primo tratta della visione moderna del mondo e della storia, visione che à rotto i vecchi confini del tempo e dello spazio, per abbracciare una zona assai più ampia. I capitoli seguenti entrano nel cuore del problema delle origini e del corso della civiltà nordico-atlantica, mentre l'introduzione tratta dalla storia di tali ricerche.

In un piccolo libro dalle apparenze di carattere sociale, ma che rivela sode conoscenza della preistorica e un fine gusto artistico, LENORE KÜHN vuol contribuire a sanare l'interiore dissidio della donna risalendo alle origini della maternità (*Magna Mater*; Jena, E. Diederichs, 1928, pp. 91) alla gran madre d'onde sorge ogni umana vita. Al disopra dei contrari, rappresentati dalla materialità e dalla spiritualità, si riannodano insieme natura ed amore, nella maternità originaria. L'amore è quindi la religiosità più pura e più alta. Nella tendenza verso la donna vede l'a. la nostalgia verso l'unità originaria che spinge gli isolati e i solitari. La madre dolorosa e la madre gioiosa non sono che aspetti di questa storia originaria e persistente. Madre significa portar dolore dalla nascita sino alla morte del figlio, sino alla propria morte. Dolore è esser separati dal proprio io. Ma la separazione si alterna con la riunione nella vita, e perciò con la gioia. Questo ci sembra opportuno di mettere in rilievo, tanto più che l'a. si compiace di fermarsi sul primo momento dell'alternativa, sul dolore. In appendice sono alcune poesie e preghiere dedicate al culto della gran madre.

Tanto meno opportuno ci sembra il fermarsi sopra il momento doloroso della vita, quanto meno risponde alla religiosità germanica, come fa notare il prof. A. JEREMIAS in un piccolo ma prezioso libro su *Germanische Frömmigkeit*; Leipzig, Adolf Klein, 1928, pp. 44, M. 6). Dopo un rapido sguardo su le origini storiche dell'Europa, Jeremias rintraccia la religiosità germanica del III e II millennio a. C., quando esisteva culturalmente una Paneuropa, dominata dai Celti, e quando i maggiori centri culturali erano Micene, Orcomeno e Creta. Risalito all'Islanda, patria dell'*Edda* — che rimane un documento fondamentale per la religiosità nordico-germanica — esamina il senso dell'espresso ripudio, richiesto nel primitivo battesimo cristiano, degli dèi nordici Donar, Wotan (Odino) e Sachsnot. Il « secretum » germanico, di cui parla Tacito, equivale a una specie di mistica e di gnosi, secondo le quali, dietro agli dèi e gli spiriti, vi era un essere supremo che reggeva il mondo. Una concezione di vergine, madre di un salvatore, Bride o Brig, precede la Maria del Cristianesimo. Quando questo viene introdotto in Germania, Cristo appare come il più forte degli Asi, come il sole, la fiaccola del mondo, dicevano Patrik e Colombane. Un'interessante capitolo dedica Jeremias alla cristianizzazione del mito germanico della madonna. La quale più come madre originaria, come divina sosia (Cfr. S. Tommaso d'Aquino, S. Bernardo e S. Domenico rifacendosi a Platone) anzichè come madre dolorosa, risponde alla religiosità germanica. Ma la Madonna e il Cristo cosmico sono destinati a scomparire nella coscienza della religiosità evangelica, come è destinata a scomparire la Chiesa vivente. Il prof. Jeremias rimpiange questa perdita per

la religiosità germanica, mentre ne esalta il carattere personale. Se mai vi fu un Cristo precristiano, conclude Jeremias, questi fu indubbiamente il vecchio Dio germanico Balder.

Per seguire in modo facile e sicuro i più antichi documenti della religiosità germanica precristiana, pochi libri sono così efficaci come quello del Prof. F. R. SCHRÖDER su *Die Germanen* (J. C. B. Mohr — Paul Siebeck — Tübingen, 1929, pp. VI-77, M. 8,40). Questo libro giunto ora alla seconda edizione — notevolmente accresciuta — fa parte del Manuale di storia delle religioni di Alfred Bertholet. Diviso in quattro parti, tratta nella prima degli dèi, nella seconda del sorgere e tramontare dei mondi, nella terza del culto e dell'incantesimo, nella quarta delle ramificazioni di questo culto. I documenti dai quali sono tratti i testi qui riprodotti sono greci e latini, ma soprattutto nordici come i canti dell'*Edda* e la poetica dell'islandese Snorri Sturluson. La traduzione dei canti nordici non vuol competere esteticamente con quella di Geuzmer o di Simrock, ma riprodurre i testi il più fedelmente possibile, così da riuscire utile allo storico delle religioni che non li intenda. L'autore à voluto anche chiarire filologicamente alcuni punti oscuri, per sgombrare lacune e dare una base sicura ad ulteriori ricerche. Un simile lavoro non era stato fatto ancora, anche per i testi che si riferiscono al culto. Gli studiosi dovranno perciò esser grati al prof. Schröder per questa sua importante pubblicazione.

A proposito del culto nell'antica Germania dobbiamo far menzione di due pubblicazioni di PAUL HERMANN, una su le antiche usanze culturali in Germania ed un'altra su gli antichi sacerdoti germanici (*Altdeutsche Kultgebräuche*; Jena, E. Diederichs, 1928, pp. 72, M. 2; — *Das altgermanische Priesterwesen*; Jena, E. Diederichs, 1929, pp. 80, M. 2). Entrambi questi volumi si completano. Il primo, accanto a molte altre pubblicazioni del genere, lummeggia gli atti sacri, le cerimonie, le preghiere, i sacrifici, il battesimo precristiano, le feste agli dèi. Dèi che il Cristianesimo trasformò in démoni, ma che sopravvivono sotto altro nome nel culto. Il secondo volume raccoglie magistralmente ed espone, come il primo, in forma semplice e facilmente accessibile, senza alcuna pesantezza o aridità di stile, quanto è sparso in voluminose opere scientifiche intorno agli antichi sacerdoti, alle sacerdotesse e ai veggenti, e intorno ai culti degli antichi Germani. I documenti rimangono, come abbiamo accennato sopra, le saghe islandesi. Nell'insieme queste due pubblicazioni delineano un quadro interessantissimo del governo, delle credenze e del sistema ecclesiastico e culturale, dei templi e luoghi sacri, delle sacre immagini dei popoli germanici anteriori al Cristianesimo.

Abbiamo accennato più su alla conversione dei Germani al Cristianesimo e alla missione anglo-sassone. Una storia di queste missioni, così importante per la conoscenza della diffusione del Cristianesimo e così difficile a fare per il periodo oscuro e relativamente povero di documenti che occorre studiare, ci presenta HEINRICH TIMMERDING (*Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer*; II Gruppe: *Die angelsächsische Mission*; Jena, E. Diederichs, 1929, pp. 229). L'opera, arricchita da varie illustrazioni, à un significato notevole in quanto, come è detto nel sottotitolo, la storia della conversione al Cristianesimo degli anglosassoni viene seguita in base alle notizie dei primi missionari: Willibrord, Bonifacio, Sturm, Gregorio, Wigberto, Villibaldo, Vinnebaldo, Lioba, Liasvino, Willehad, Liudger. Seguono gli annali della Casa carolingia dal 714 al 801. Convertita l'Irlanda al Cristianesimo, ricade nel Paganesimo fino al 595, quando Gregorio Magno manda Agostino con i suoi monaci in Britannia. Questa volta non si procedeva tanto con opere di distruzione, ma di adattamento, di acclimatizza-

zione. Il Papa raccomandava allora a Mellito di procedere grado a grado e non ad un tratto, per raggiungere lo scopo, e permetteva non solo di consacrare i medesimi templi dei pagani per il culto cristiano, ma di conservare perfino il sacrificio dei tori, dandogli un altro senso. Fondandosi principalmente su la storia ecclesiastica di Beda, l'a. procede al racconto alquanto favoloso che i missionari cristiani fanno della conversione della Sassonia, dove più a lungo durò il paganesimo. Questi racconti sono preceduti da notizie intorno ai singoli missionari. Ma i racconti medesimi, per quanto interessanti, provenendo da testimoni degli eventi descritti, da autori che riflettono le impressioni e la mentalità del loro tempo, hanno un carattere favoloso e la loro intenzione non è di descrivere i fatti rimanendo ad essi obiettivamente aderenti, ma di favorire l'attività delle missioni cristiane, adornandola perciò con l'aureola del sorprendente e del miracoloso.

Una visione storica assai ricca e luminosa intorno alla introduzione e alla vita del Cristianesimo in Germania può dirsi senza esitare quella di F. W. SCHAAFHAUSEN. Divisa in due grossi volumi porta due diversi titoli: *Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen*, il primo; *Der Durchbruch des deutschen Geistes im Mittelalter*, il secondo (E. Diederichs, Jena, 1929-1931, pp. 238-272, M. 10-M. 9). Per quanto l'a. si proponga di mostrare la scarsa adesione moderna dello spirito germanico al Cristianesimo — avendo questo assolto il suo compito e non potendo più appagare le esigenze odierne, né far convergere le energie unificate alla costruzione dell'avvenire — pure si conserva obiettivo nella narrazione degli eventi che si susseguono ed incalzano dalla remota antichità sino alla erezione del tempio romano, e quindi dal gotico alla Riforma. Un quadro immenso che è fondamento scientifico ma forma, direi quasi, popolare, per la lucida esposizione. Il primo volume mostra la lotta immane del paganesimo col Cristianesimo primitivo, la religione dell'interiore Cristo cosmico — come abbiamo veduto dianzi — del pensiero unitario della creazione, della spiegazione del visibile mondo come simbolo di quello spirituale, contro il Cristo della Chiesa romana, giudice del mondo, contro la Chiesa che diviene unico ed esclusivo istituto di salvezza. Di contro a questo Cristianesimo si solleva lo spirito del popolo germanico. Il secondo volume è una storia della cultura medievale, che abbraccia i movimenti politici, sociali, economici e religiosi. Schaafhausen si è certo ispirato ai suoi predecessori in questo campo: Lamprecht, Dilthey, Troeltsch, che hanno dato l'esempio di abbracciare l'insieme degli elementi culturali sotto un unico angolo visuale che tutto illumini e renda intelligibile. Egli intende la storia del Medioevo non come un intreccio di Stati europei con la Chiesa, ma come il risveglio di una coscienza nazionale, fondata sul proprio valore. Si direbbe, e non possiamo dargliene torto, l'inizio dell'Umanismo. La mistica è già una deviazione dalla Chiesa, un appello all'azione personale che si esplica nello stile gotico. Schaafhausen segue il salire del movimento nazionale, dalla vita religiosa al commercio, alla tecnica, alla scienza, all'arte che, prodotti dallo spirito germanico, orientano l'accadere ed il suo avvenire.

M. P.

LA CHIESA RUSSA E LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

L'opera in tredici volumi che il celebre metropolita Macario à pubblicato intorno alla storia della Chiesa russa, rimane una fonte ricchissima di notizie. BRIAN-CHANNOV vi attinge largamente per il suo libro: *L'Église Russe* che pubblica Bernard Grasset di Parigi nella « Collection La Vie Chrétienne ».

Questi si è limitato a raccogliere un certo numero di fatti intorno alla vita di alcune personalità, per orientare il lettore sul posto che occupa la Chiesa russa nel Cristianesimo. A dir più propriamente, Brian-Chaninov si è proposto un compito assai più difficile ed interessante: perseguire la religiosità russa (*russkaia vera*) nella sua storia. Per descriverla, l'a. non si è tanto giovato della storia ecclesiastica ma si è attenuto piuttosto alla storia di certi ambienti che hanno solo un tenue rapporto con la gerarchia ecclesiastica. Non è però lasciato senza menzione l'evangelizzazione della Russia e la storia dello Scisma orientale: due capitoli questi che rivelano in ciò che dicono e in quel che non dicono, il punto di vista confessionale dell'autore. Un interessante capitolo tratta della Russia e del mondo cattolico sino alla caduta di Bisanzio. Il capitolo sul movimento «Uniate» nella Russia del sud-oveste l'altro su Mosca «la terza Roma» sono particolarmente rivelatori di uno spirito irenico sotto il separatismo rigoristico ufficiale. La Chiesa russa ai tempi degli imperatori compie la parte storica dello sviluppo della fede, mentre il capitolo finale su la liturgia e la musica sacra è particolarmente istruttivo per i lettori occidentali. Una ricca bibliografia completa il volume.

Il periodo imperiale della storia della Russia viene magnificamente illustrato nel terzo volume della grande opera di KARL STAEHLIN: *Geschichte Russlands, von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Berlin, Ost Europa-Verlag, 1930). Seguendo la grande tradizione, che si pone da un punto di vista universale, con critica sagace e fedeltà di esposizione, fondato su documenti originari, l'a. intesse la storia della Russia con la vita aneddotica delle personalità più eminenti, con la descrizione di eventi e di ambienti. Dall'insieme vario e ricco della cultura russa spicca il momento politico, sociale ed economico. L'aspetto religioso rimane in seconda linea. Ma quest'opera, la migliore forse che un tedesco abbia scritto su la storia della Russia, viene a completare le altre che si occupano esclusivamente, come quella più su menzionata, della religiosità della Chiesa russa.

Caratteristica eminente di questa Chiesa, accanto alla liturgia e alla musica sacra, è il suo misticismo. Su questo argomento è pubblicato un volume NICHOLAS ARSENIEW, ora aggregato all'Università di Königsberg. La traduzione inglese di quest'opera è preceduta da una prefazione di F. Heiler e da una introduzione di E. Underhill, due nomi ben noti agli studiosi della mistica cristiana (*Mysticism and the Eastern Church*; London, Student Cristian Movement, 1926, pp. 173, scellini 5). La traduzione in inglese di quest'opera viene giustificata per l'elemento mistico che, occupando un posto centrale nella religiosità russa, può riuscire particolarmente interessante agli studiosi inglesi della religione. La guida non poteva certo essere migliore, perchè il prof. Arseniew è un acuto senso mistico, onde tutto quanto al misticismo si riferisce trova in lui un fine interprete. Momento centrale del misticismo cristiano è una glorificazione del mondo inseparabilmente legata con l'incarnazione, la crocifissione e risurrezione del figlio di Dio. Da qui lo spirito escatologico aspirante, fuori dalle mondane vanità, al futuro regno. Il primitivo messaggio cristiano si compendia nel Risorto e nella Redenzione. E dunque un'onda di gioia che passa su la paganità, di gioia per la certezza di un mondo migliore. Il Cristianesimo orientale accentua questa espressione nel grido: Cristo è risorto e con lui il cristiano sorge dalla morte alla vita, dalla terra al cielo, in un canto trionfale. Il sacramento del corpo e del sangue del Signore è un pegno vivente della veniente rivelazione della vita eterna. Il Cristianesimo orientale perciò, come il Cristianesimo primitivo, è una garanzia di vita eterna, di vita in Dio, e nella Cena vede l'espressione e la

continuazione della presenza del Signore fra le genti, come un atto di unione fra la terra e il cielo (quasi mistiche nozze) del divino con l'umano.

Il pensatore russo NIKOLAJ BERDIAJEW, intende presentarci una reinterpretazione e nello stesso tempo un'apologia del Cristianesimo ortodosso (*Die Philosophie des freien Geistes*; Tübingen, J. C. B. Mohr — Paul Siebeck — 1930, pp. 412, M. 12). Egli vuol riesaminare i problemi che si presentano oggi alla coscienza cristiana ortodossa, e in ispecie quelli cosmologici ed antropologici. La filosofia dello spirito sta in contrasto con una metafisica naturalistica, fondata sul concetto di sostanza, perchè spirito è vita, libertà, attività creatrice. Il mondo della natura è un simbolo di quello spirituale. Berdiajew nega la possibilità di una conoscenza di Dio per via di concetti: questa conoscenza è solo possibile per via di simboli e miti. La coscienza viene da lui concepita dinamicamente, onde si rende possibile una contrazione ed una espansione della coscienza. Il punto centrale della visione del mondo dell'a. è l'idea della libertà potenziale, che precede ad ogni essere, ed è indeterminata. La possibilità del male e della creazione umana sorge da questa libertà. La conoscenza filosofica e teologica non deve prender le mosse dall'uomo o da Dio, ma dall'Uomo-dio, con l'incontro delle due nature, con l'unione delle due nature, senza mescolarle o equipararle. Essendo l'apparita del Cristo su la terra, secondo l'a., nella sua essenza, cosmogonica, così la concezione del mondo di Berdiajew può dirsi un dinamismo cristiano. In tutta quest'opera vi è una potente affermazione del principio profetico della religione di fronte a quello sacerdotale. Le migliori pagine sono quelle appunto intorno al profetismo. Berdiajew fa precedere la religione da due principi: uno collettivo e un altro personale. Dal clan e dalla nazione sorge il profeta e la religione del clan; la religione nazionale si arricchisce allora di un elemento personale. Sembrerebbe, di primo acchito, che Berdiajew facesse precedere la religione personale da quella collettiva, fermandosi al suo momento storico anzichè a quello psicologico. Ma non tarda egli ad aggiungere che solo nel profetismo la vita religiosa nasce (p. 408) e trova la sua forma concreta nel sacerdozio. Questo è sempre inclinato a *conservare* la religione in uno stadio obiettivo-naturalistico, mentre il profetismo non guarda al passato, ma all'avvenire (è, diremmo noi, più che conservatore, creatore) e strappa la vita religiosa dal suo fondamento naturalistico e collettivistico, strappa la religione dallo Stato. Il profeta deve essere scontento del presente per rinnovare, deve sentire l'insufficienza di ciò che è dato per avere la febbre della creazione. Una distinzione che avrebbe potuto esser meglio chiarita, ma che è riconosciuta da Berdiajew, esiste tra santo e profeta. La distinzione tra sacerdote e profeta è invece ben delineata nei momenti principali. Il profeta è immerso, più del santo, dice l'a., nella vita del suo popolo; ma la santità è pure un elemento profetico. Santa Caterina, S. Francesco d'Assisi non sono semplicemente dei santi, ma anche dei profeti.

Un altro punto che avremmo desiderato più chiaro è quello in cui l'a. dice esser solo apparentemente il profetismo in contrasto col collettivismo: il profetismo, egli dice, è una funzione della Chiesa come lo è il sacerdozio. Da questo punto di vista egli vede perciò le sorti del Cristianesimo futuro legate al profetismo; ma noi non vediamo come lo spirito profetico e quello sacerdotale possano superare l'abisso che li separa, abisso che è indispensabile alla vita di quella religione che supera le singole confessioni e quindi le singole Chiese con i loro necessari sistemi sacerdotali. Una collettività di profeti, non potrebbe esistere, nè la collettività potrebbe a lungo sopportare la fiamma bruciante del profetismo innovatore.

Alla vita della religione è necessario il sacerdozio, perciò, come è neces-

sario il profetismo, ma non è consentita, per la contraddizione che ne sorge, la loro consapevole collaborazione ad una nuova rinascita. Come può vedersi da questi rapidi appunti, l'opera di Berdiajew è qualche cosa di più di un riesame dei problemi del Cristianesimo, qualcosa di più che un'apologia del Cristianesimo: essa contiene in germe una filosofia della religione.

M. P.

IL MESSICO E LA QUESTIONE RELIGIOSA

La questione religiosa del Messico non è per N. CUNEO (*Le Mexique et la Question Religieuse*, Torino, Bocca, 1931, p. XIV-263) chiusa nella lotta secolare, da lui efficacemente ricostruita e avvivata, per la liberazione dalle spire soffocanti e dal vampirismo della mano-morta e del dominio economico-sociale del clero cattolico, — di cui à tracciato un quadro sobriamente eloquente (specie nel Cap. VIII) —; nè nel duello fra il liberalismo economico-religioso, e la tenace alleanza dei detentori dei privilegi e asservitori della nazione, rinsaldata dall'autorità che sugli Indios (rimasti sempre idolatri con lievi varianti superficiali, e preda indifesa della superstizione) aveva conservato il clero. Egli, anzi, pure ammettendo che « le crisi religiose sono causate dal fatto che l'idea di Dio si sviluppa in modo da essere diversamente concepita da diverse classi sociali, e che quanto più lo spirito umano si complica tanto più la visione religiosa della civiltà si moltiplica », crede assai discutibile l'affermazione che la crisi di coscienza e le discussioni che ne seguono siano veramente riflesse nelle relazioni esterne fra Chiesa e Stato, nell'accordo o disaccordo fra i due poteri, (vedi: « Epilogo »).

Bensi, egli acutamente persegue, attraverso l'apparente conversione forzata degli Indios — distruzione e sottomissione, ma non conquista per la via della persuasione e dell'esempio « alla morale e alla filosofia del Cristianesimo » — fino agli ultimi decenni di drammatiche lotte e al recente accomodamento (29 giugno 1929) fra l'episcopato cattolico e il Governo messicano l'indagine del processo di irreducibile tenace conservazione dell'anima indiana attraverso varie forme di adattamento, di contorsioni e deformazioni per non spezzarsi nè perdersi, accettando « i benefici apportati dalla civiltà bianca, per la piccola parte che l'incrocio di essa con quella indiana gli permette, ma non ricordandosi della sua religione che come di una parentesi ora chiusa, o come di una metamorfosi del Cristianesimo, nel contatto immediato fra la civiltà latina e la tradizione tropicale ». Per un paria azteco, « Gesù o Huitzilopochtli, una cattedrale o un tempio, non àn mai contrassegnato due sistemi e due vangeli ». La ragione del movimento spirituale messicano, sbocato nella situazione attuale, deve, per l'a., ricercarsi più che nella concezione positivista (il Comtismo dominò per decenni nel Messico nel sec. XIX) e nella rivoluzione del Mediterraneo, in « un impulso di corsa folle alla verità, in una ricerca folle delle cause, in una concezione esagerata della forza e intelligenza umana, soprattutto in una reazione contro tutti i miti e tutte le parabole: chè i rancori accumulati, le privazioni spirituali sofferte, portano per reazione naturale a negare dapprima l'ideale e poi a maledire la vita ultraterrena ». L'a. insiste in pagine ben equilibrate dell'epilogo, sul carattere totalitario di ogni rivoluzione, opera non soltanto della classe che ne è l'esponente ma di tutte, sotto aspetti diversi. Una let-

tera, dall'a. citata, del vescovo di Yucatan, scritta alla metà del sec. XVI, a Filippo II, in cui si riconosce che gl'indigeni hanno potenti motivi non solo di recusare d'istruirsi nella religione cattolica ma anche di ripudiarla dinnanzi alle vessazioni, ai torti, alla ignoranza e incapacità del clero « che non conosce l'Indios, e manca della carità e dell'amor di Dio », domina tutto il profondo, accurato tentativo qui fatto di spiegare il fenomeno del « cattolicismo » nel Messico divenuto pioniere della più radicale separazione mai fatta in paesi latini fra Chiesa e Stato.

La concezione generale in cui il giovanissimo brillante scrittore — qua e là, specie nell'introduzione, letterariamente paradossale, con scoppiettii di scetticismo tra il cinico, il terribile e l'accurato, (che ci ricordano talvolta il discepolo e biografo di Rensi) — inquadra l'argomento, non è certo quella di Amleto: « Vi è una divinità che foggia i nostri destini, per quanto rozamente noi li sgrossiamo ». Il suo istinto sicuro e sano gli vieta di collocarsi sulla scia di esperienze e concezioni altrui, per quanto rappresentate dall'imponente tradizione religiosa dell'umanità; e gli impone di attendere « gli anni che adducono la mentalità filosofica » prima di saggiare e cimentare quella concezione a cui Virgilio, Shakespeare, Dante, Goethe e Shelley non giunsero che nella maturità della loro esperienza. Forse, quando l'egoismo e l'altruismo umano — due concetti limiti, che sarebbe idolatria sostantivare ed erigere in assoluti — si saran rivelati anche a « chi à amato senza essere stato compreso, combattuto e soccombuto » (ma esiste il « soccombere » per chi lotta?), come altrettanto relativi e funzionali quanto la « materia » e lo « spirito » e dopo avere « tutto compreso » egli sarà riuscito a « tutto amare », l'amarezza dell'animo e dell'espressione diverrà austera serenità e adorazione del mistero, e dietro al volto ghignante della sfinge appariranno le maestose, seppure enigmatiche, fattezze dell'angelo della vita. La conciliazione completa però è forse tal fiore che non maturi sulla terra, e l'uomo e la storia umana debbono trascendersi per divenire razionali e comprensibili.

G. PIOLI

LE RIVISTE

Vita e Materia. — Se la materia anche a noi oggi sembra l'aspetto più importante dell'universo fisico, e lo spazio « vuoto » sembra alla maggioranza del genere umano essere null'altro che interruzioni o lacune nella continuità della materia, ciò è perchè alla materia noi giungiamo coi sensi, mentre solo le mentalità più filosofiche possono esplorare lo spazio e investigare se l'universo non sia, invece, una grande regione di spazio-tempo, interrotto qui e là da minute particelle (separate l'una dall'altra da considerevoli intervalli, e solo collegate a formare un tutto coerente, dallo spazio in cui sono immerse), di quella che noi chiamiamo materia. Sir OLIVER LODGE che sull'« Hibbert Journal » di Aprile 1931 tratta dell'azione reciproca della vita e della materia, s'introduce appunto col tentativo di spiegare la materia come spazio o spazio-tempo nel quale esiste, rifacendo anzitutto la storia della comparsa dell'ipotesi dell'etere al seguito della teoria ondulatoria della luce. Oggi nessuno suppone che l'etere sia una sorta di materia rarefatta, o che le sue proprietà possano essere espresse come mec-

canismo o qualità materiali: esso è al contrario qualcosa di più fondamentale che la materia, e l'attenzione dei fisici si rivolge ad esso sempre maggiormente. Quando si scoprì la corrente elettrica si trovò che l'energia trasmessa dal conduttore in realtà è trasportata dallo spazio ad esso circostante; mentre il conduttore dirige l'energia, soltanto dissipando quelle porzioni di essa che gli vengono dall'esterno: e la velocità di essa è proprietà dello spazio circostante, ed eguaglia quella della luce. Ma ecco che alla fine del sec. XIX si trovò con sorpresa che anche l'elettricità è essenzialmente discontinua come la materia, e che piccole particelle di essa chiamate elettroni vengono spinte lungo il conduttore di una corrente, con una velocità, in alcuni pochi casi noti, più lenta del suono. Sicchè il mezzo effettivo di trasmissione dell'elettricità, come del magnetismo e della luce, esiste nello spazio-tempo, e quei movimenti di particelle di materia che sono oggetto di osservazione sono soltanto indici, dimostrazioni, fenomeni osservabili, accessori alla reale attività, la quale si svolge in quello che ai nostri sensi appare come spazio vuoto — o piuttosto non appare affatto. E così a poco a poco noi siamo venuti alla conclusione, che gli atomi della materia e dell'elettricità non hanno potenza motrice loro propria, ma ubbidiscono alle forze risultanti che agiscono su di essi: in altre parole, seguono la via della minore resistenza e si lasciano andare là dove sono sospinti — anche se da masse di materia, ma per opera di un mezzo o stato dello spazio in cui le particelle si trovano, e che potrebbe dirsi eterico.

L'attività intera è perciò conosciuta per illazione, e non già percepita direttamente. Noi percepiamo direttamente solo i movimenti delle particelle, ma questi sono risultati secondari di un'attività primaria che sfugge ai sensi. Per tutto il sec. XIX si suppose, in astronomia, che le particelle della materia in movimento fossero dotate di energia, e che l'attrazione fosse non già azione a distanza, ma dovuta a qualche cosa che esisteva nello spazio e tendeva all'unità della materia; finchè Einstein suggerì che anche l'energia di cui le particelle sembrano dotate non appartiene in realtà ad esse ma è il segno e il simbolo di un'energia che risiede realmente nello spazio: energia assai maggiore di qualsiasi finora scoperta e della quale la locomozione delle particelle è solo un debole risultato residuo. Il movimento o momento di una particella può essere espresso in termini di spazio circostante. La particella anzi non possiede energia affatto, ed il suo movimento è solo un indice delle notevoli qualità dello spazio circostante in varie condizioni: condizioni che però non possiamo accertare in altro modo, che osservando il movimento di una particella: perchè il nostro movimento muscolare è il solo mezzo che abbiamo di interpretare l'attività fisica dell'universo. Ciò che in questo avviene fa appello ai nostri sensi solo per il riflesso sulla porzione di materia soggetta alle diverse influenze. Ogni oggetto osservabile è completamente inerte, è solo un indice; e quando noi ricerchiamo le *cause reali* delle cose dobbiamo distogliere la nostra attenzione dagli indici, e concentrarci su ciò che non è l'oggetto della nostra osservazione diretta e che può solo essere indotto dall'intelligenza. Alcune parti della materia sembrano dotate di una reale spontaneità: di una finalità interna di sviluppo, di riproduzione, di trasmissione dei risultati acquisiti; e noi le abbiamo chiamate *animate*, pur senza ancora conoscere la natura di tale animazione, che ci si rivela solo — di nuovo — nel contegno della materia che ne è affetta. Per es., se un arto viene ferito o amputato, l'organismo tende a sanarlo o reintegrarlo; la struttura dell'organismo non dipende dal cibo assimilato; benchè sia un agglomeramento di particelle animate, pure si conduce in una certa maniera complicata a causa dell'azione su esse di una certa ignota

entità situata nello spazio, che si può denominare « Vita ». Eppure, tanto una molecola parte di una cellula animata, quanto qualunque altra sono tutte attivate da agenti esterni: e noi c'illudiamo se crediamo di comprendere l'agente della gravitazione e della coesione meglio che quello della vita. Sappiamo però che la vita non è un'energia specifica bensì solo una direttiva delle energie. Per il fatto di esser vivo, un corpo non acquista nuove « energie », bensì una guida, un potere di direzione e di struttura. La fisica e la chimica degli atomi della materia in un organismo animato non differiscono da quelli della materia inanimata: eppure quello persegue un fine suo proprio, per cui può seguire la via della maggiore resistenza, può superare difficoltà e prevederle, è mosso non solo dall'esperienza del presente, ma anche dalla memoria del passato e dal presentimento dell'avvenire. Questo principio direttivo, guida e controllo, non esiste nella fisica e chimica ordinaria. Ad esso il Driesch applica il nome aristotelico di « entelechia », ma quello di « vita » rappresenta il suo modo caratteristico di azione. Il Dürken, di fronte a casi di attività specifica vitale in cui la fisica e la chimica ci lasciano all'oscuro (ad es. quello di un moncone di coda, che innestato presso una gamba di un ramarro divenne un'altra gamba), ricorre al concetto di *campo biologico*: di un'influenza cioè situata non nella materia vivente ma nello spazio, presumibilmente nell'etere « circostante ». Così al campo di gravitazione, al campo elettrico e al magnetico, si aggiungerebbe un campo biologico, nel quale abbiamo il vantaggio di poter osservare l'azione degli organismi illuminandola con la nostra propria esperienza intelligente, fioritura della vita stessa, e con la speranza di riuscire a comprendere la nostra condotta e la forza che controlla le nostre azioni.

Come noi abbiamo postulato, cioè, un campo di gravitazione per spiegarci i movimenti dei pianeti, un campo elettrico e uno magnetico per spiegarci la radiazione (ed è probabile ogni azione tra parti della materia avvenga non direttamente, ma per l'intervento di proprietà dello spazio-tempo, etere), così ora per spiegarci la natura dell'agente che guida e dirige il movimento delle particelle di un organismo senza influire sul quantitativo di energia, ricorriamo alla teoria delle onde della materia. Sembra infatti che non esistano particelle di materia senza onde, le quali sarebbero la cosa più fondamentale. Si è trovato, ad es., che l'elettrone è associata una serie di onde che ubbidiscono alle leggi della dinamica, e delle quali si conosce la lunghezza e qualcosa della velocità, maggiore di quella della luce. Esse sono pure forme che non producono né trasmettono energia: anzi non sono realmente cose, sono di natura geometrica, sono onde formali che esercitano un controllo e un'influenza direttiva senza impartire energia. Esse, all'ingrosso, compiono la funzione dei binari, che guidano un treno senza dargli alcun impulso. Troppo poco sappiamo di tali onde, per indovinare come mai esse possano prevedere il futuro o dirigere le particelle lungo vie vantaggiose all'organismo: sappiamo solo che anno un potere direttivo, son capaci di determinare il sentiero, e che d'altra parte raggiungono le loro finalità senza influire sul quantitativo dell'energia. Sicché esse partecipano di qualcuno degli attributi che siamo soliti associare con l'idea di vita, o piuttosto di vita e spirito, perché lo spirito è bene un'influenza direttiva e di controllo della vita, e lo è sempre stato, senza che noi sappiamo il come. Si può dire, e forse a ragione, che lo spirito appartiene all'aspetto psichico dell'universo, non a quello fisico. In tal caso le onde formali saranno solo l'agente fisico utilizzato dallo spirito che ci permette di entrare in contatto con la materia. Come una realtà psichica possa agire su una realtà fisica è stato sempre un enigma, talché si è sempre cercato di unificare la realtà fisica e quella

psichica. Ma se la materia può essere espressa per mezzo di un gruppo di onde, il rapporto con le onde formali diviene intelligibile: e noi c'incontriamo probabilmente qui con qualche cosa di natura fisica che agisce in modo psichico, ciò che non è un piccolo vantaggio, e che non è forse che un passo nella giusta direzione, destinato probabilmente a non essere l'ultimo. Ciò che crediamo di aver trovato è solo un intermediario di natura fisica, e queste onde formali costituiscono il meccanismo fisico per cui la vita e lo spirito operano sulle particelle materiali e le dirigono. Non già che noi conosciamo la natura della vita e dello spirito — e neppure che siamo del tutto sicuri dell'esistenza reale di quelle onde formali, la cui realtà fisica (anziché esistenza simbolica), è per ora un'ipotesi —: ma poiché appunto vita e spirito sono misteriosi, ogni bandolo che ci viene offerto deve essere accolto con interesse e seguito. Per cimentare il valore di un'ipotesi, bisogna cominciare dal prestarle attenzione, dedurne le conseguenze e trovare se presenta screpolature. È quanto Lodge pretende di fare. Certo è che nessuna spiegazione ci verrà dallo studio dei processi materiali soltanto. Le particelle del cervello sono inerti come qualunque altra particella: e se operano in modo da ottenere certi risultati, esse debbono essere azionate da qualche cosa che le controlla, che può essere espulso da esse, e la cui azione può essere modificata; qualche cosa che è tuttavia ignota, ma della cui attività sono indice o dimostrazione i movimenti e il contegno di dette particelle. I processi mentali sono rivelati dall'azione reciproca dello spirito e della materia: se le particelle di un cervello sono alterate, la dimostrazione anche dei processi mentali viene alterata o sospesa, ma non ne segue che la mente in se stessa risenta dell'alterazione del cervello, o che resti distrutta quando questo viene distrutto. In tal caso, certo, la mente, lo spirito, non può più operare in modo da rendersi percepibile dai nostri sensi, perchè il movimento e l'azione delle particelle di materia sono il nostro solo mezzo di osservazione, ma il mondo delle attività reali è in un'altra regione supersensibile, ed è soltanto da noi conosciuto per illazione. Ma non è il colore stesso un'illazione, a cui nella natura esterna non corrisponde che ritmo di vibrazione? L'universo della percezione è in gran parte una nostra interpretazione. Ciò che la realtà propria sia, e come si riferisca a un altro ordine di esistenza, non possiamo pretendere di sapere: possiamo però brancolare passo a passo, sperando di procedere giusto: organismi animati in mezzo a un mondo misterioso il cui pieno significato possiamo solo intuire con la fede.

Scienza e Fede. — È il conflitto tra scienza e fede necessario o almeno giustificato? Felix Klein ha risposto additando grandi scienziati religiosi, e grandi scienziati neutrali in religione, e concludendo che l'atteggiamento verso la religione è determinato non già dal grado d'intelligenza ma dal sentimento. Il Jacobi, già un secolo fa, deplorava anch'egli di essere pagano nel pensiero, benchè cristiano nel sentimento. Ma non è possibile raggiungere una posizione da cui la scienza e la fede possano ricevere ciò che a ciascuna spetta, e la vita ne resti unificata e integrata? Per rispondere a questo quesito, ARTHUR TRIER dell'Università di Berlino sottopone ad analisi, in un articolo su *Scienza Naturale e Fede Cristiana* («Journal of Religion» di gennaio 1931), l'essenza della scienza e quella della fede, per stabilire, se è possibile, o forse necessaria, la loro sintesi. Entro la sfera della scienza non vi è posto per l'idea di Dio, come già Kant aveva mostrato; e neppure per i nostri sentimenti e le nostre preferenze. Sulla scienza moderna si costruisce un mondo,

da cui resta condizionata e definita la nostra vita con tutto ciò che noi riconosciamo come realtà, ma un mondo ben al di là della realtà quale appare ai nostri sensi. È noto, ad es., che le onde luminose visibili all'occhio umano rappresentano la centesima parte delle onde luminose estendentisi al di là dei raggi ultra violetti fino agli invisibili raggi X, e al di là degli ultra rossi fino agli elettrici, e alle onde radio. Delle cose noi percepiamo soltanto le impressioni che esse fanno su di noi, la forza con cui si manifestano. Ma che cosa è forza e che cosa è materia, in ultima analisi? Sono concetti ingenui, che la scienza deve trasformare per potersene servire. La materia non sarebbe che il supposto sostenitore di energia, o piuttosto energia compressa. La scienza è inoltre fondata su l'idea di legge naturale: ma oggi anche i fisici contestano lo stesso principio di causa. Gli ultimi esperimenti han mostrato che le leggi fisiche non sono regole rigide come noi pensavamo, ma solo regole medie, o di avvenimento probabile. È impossibile descrivere i movimenti degli elettroni, degli atomi, delle molecole dei gas in modo che per ogni frazione di secondo la posizione di ogni individuo possa essere calcolata esattamente. Anzi gli effetti della radioattività suggeriscono che non vi è causa alcuna della decomposizione degli atomi in particolare. È facile allora supporre che ai movimenti all'intorno degli atomi non può assegnarsi un rapporto strettamente causale, nè quindi all'attività totale dell'universo. In un'altra direzione, la causalità meccanica è trascesa dall'esperienza biologica, che postula una causalità, a così dire, teleologica. Tale concezione scientifica è sufficiente a permetterci di calcolare e dominare la realtà, e ci fornisce i mezzi adeguati tecnici perciò, ma essa non ci dà la visione intima dell'essenza della realtà e del suo significato: chè la tecnica non è la vita. Chi cerca la vita e il significato dell'universo è passato già dalla scienza alla fede. Il mondo del sentimento, inutile nel regno della scienza, è qui a suo posto, non meno che l'idea di scopo. Chi conosce veramente se stesso, deve avere il coraggio di affermare se stesso coi suoi ideali, la sua coscienza di una vocazione, il suo valore intimo: riverenza per ciò che vive entro di sé, fede in se stesso e nella vittoria della vita, a dispetto di tutte le catastrofi e morti. Senza una tale fede, la scienza non è possibile: perchè essa si basa sull'ingenua fede che i nostri sensi ci mostrano la realtà, e che la possiamo cogliere col nostro pensiero logico. E non è neppure possibile, senza tale fede, la *vita sociale*: la quale presuppone il senso della solidarietà di razza, l'ammissione dei diritti altrui, la disposizione a compiere i doveri che interessano la comunità: tutta materia di fede, non dimostrabile. Tutti i più bei sentimenti morali sono impossibili senza una fede nel potere e nel valore del bene: e la fede in una vera vita, quale è proclamata da tutte le religioni di redenzione non vede il significato della vita nel mangiare e bere, corteggiare ed essere corteggiati, bensì in mete eterne. Ma esistono « mete eterne » e possono esservi eccezioni alla legge di evoluzione e distruzione che la scienza osserva dovunque, sulla terra e nei cieli? La fede è sempre ammesso tale eccezione, esprimendola con varie foggie di divinità, garanti del potere della vera vita sulla morte. Fede e scienza, pur fondamentalmente diverse, sono entrambe necessarie ad una vita veramente umana: questa, per dirci quale sia il nostro posto nel mondo; quella, per dare alla vita il suo profondo significato e valore. La fede si lascerebbe facilmente incatenare da superstizioni, tradizioni, autorità, senza la luce dell'indagine scientifica; la scienza senza il contrappeso della fede degenererebbe necessariamente in critica distruttiva e in scetticismo. Nulla è più fallace dell'ammissione, che i risultati della scienza siano deleteri a una fede in Dio, perchè la scienza può rivelarci solo fatti empirici, mentre la

fede viene dall'Invisibile. Anzi, se paragoniamo la fede ingenua dei nostri antenati con quella che la scienza moderna ci à permesso di formulare — il mondo non più caos di elementi materiali, ma in ogni minima particella, rivelazione di regolarità, ordine e armonia, o in altre parole, di ragione, sapienza, «logos» divino — troviamo che il vecchio monoteismo religioso è condotto a piena vittoria finale dalla scienza moderna.

La religione secondo Dewey. — La filosofia di Dewey viene taciata di istrumentalismo a causa della sua insistenza nel concetto, che le filosofie debbano la loro principale importanza al loro valore istrumentale. H. N. WIEMAN esamina in «Journal of Religion», la religione nella filosofia di John Dewey (gennaio 1931) cercando di mostrare come questa sia in fondo una filosofia dei valori, e come la religione che ne scaturisce sia una consacrazione della vita umana. Come vi è la perversione degli strumenti industriali e delle funzioni della vita, come v'è il dilettantismo filosofico, così vi è una perversione della funzione religiosa, chiamata «esperienza religiosa». Vi è un genere di esperienza in cui l'individuo diviene beatamente sensibile alla ricchezza qualitativa del mondo che lo circonda: ora questa esperienza, certo, à un'importante funzione da compiere nella vita, ma identificarla con Dio, o con la unica rappresentazione di Dio, o con la via a Dio, o farne il costitutivo del valore della vita in modo eminente, subordinando ad essa il resto della vita come mezzo ad essa è un ricadere in quella sorte di pervertimento che cagiona la maggior parte dei mali. È questo pervertimento che il Dewey combatte, specie nella sua «Ricerca della Certezza». Egli nulla à da opporre ai sistemi logici e matematici che servono ad analizzare, conoscere le condizioni e le conseguenze delle attività fisiche, e preparare azioni migliori: ma egli nega che essi possano rivelare i regni dei grandi valori, i quali non si concedono che all'osservazione e alle operazioni fisiche. L'esperienza estetica che essi possono darci non è da confondersi con l'esperienza della bellezza trascendente che irradia dal regno della realtà suprema, nè può darci un oggetto degno della devozione umana. Ogni cosa à valore insieme di strumento e di oggetto di consumo. Se noi godiamo, facciamo, veneriamo qualche cosa senza riguardo ai suoi effetti su altri oggetti, noi roviniamo il programma di miglioramento della vita. La religione che il Dewey vuole è quella della devozione suprema alle più alte possibilità di valore che il mondo esistente possa offrire, pur senza sapere quali esse siano, — come non sappiamo che cosa sia questo stesso mondo che le produce: anzi se essa deve ritenere la sua giusta funzione e il suo potere, non deve identificarsi con alcuna forma di conoscenza, per non divenire come queste precaria e suscettibile continuamente di ricostruzione. La religione diviene «invincibile» quando mette da lato ogni pretesa di altra conoscenza che quella raggiungibile col metodo scientifico, e quando offre garanzia suprema di vita a ciò che di meglio può esistere, anche se ignoto. Funzione della religione nella vita è di provvedere lo sforzo invincibile e lo stimolo che mai non dà tregua; funzione della scienza è provvedere le specificazioni per dirigere questo sforzo.

L'autore dell'articolo sviluppa questa concezione del Dewey, esaminando ciò che le sue «possibilità di esistenza» — espressione vaga — possono ragionevolmente significare. I processi in cui dobbiamo lavorare per raggiungerle costituiscono qualche unità, o sono plurimi e discreti? Se plurimi, e se l'intelligenza è uno di essi, è proprio vero che l'intelligenza funziona sempre in modo da produrre i più grandi valori? Un altro processo sarebbe l'evo-

luzione biologica: ma si pone per essa, e anche per la funzione biologica dell'organismo, lo stesso quesito. Anche il funzionamento regolare delle istituzioni sociali, l'eredità sociale, la scienza con la sua tecnica di ricerca, possono considerarsi, ma solo con riserve e speciali condizioni, processi del genere: e con essi, la terra, l'aria, il sole, il cibo e la salute, ecc. È tutta una speciale sorta di azione reciproca fra tutti questi fattori, ed altri, che sostiene e promuove i valori: e per trovare quale essa sia, dobbiamo prima avere un'idea di che cosa costituisca un valore. Il Dewey non possiede su questo punto una teoria ben coerente, (secondo l'a.): ma la seguente non si allontana forse molto dalle sue idee. Perché un'esperienza costituisca un genuino valore, questa deve promuovere come causa il sistema più comprensivo di gioie interdipendenti, proprie e altrui; e la gioia di esperienza deve essere derivata dalla conoscenza della sua funzione di promuovere il sistema. Le possibilità supreme di valore dipendono dai vari requisiti qui analizzati dall'a., che conchiude, definendo come processo fecondo delle più alte possibilità di valore quella «interazione tra molti fattori, che genera e promuove al massimo lo scambio comune dei valori, e la comunità». Quale nome daremo noi a questo processo? Quello di «integrazione progressiva» ovvero «quello che la religione ha dato il più spesso all'oggetto del supremo interesse»? Il nome non importa. Certo è che la religione non sta o cade a seconda della correttezza, o meno, di queste vedute riguardo la natura del processo che produce le supreme possibilità di valori; e che essa non deve — come insiste il Dewey — vincolarsi ad alcuna fede, come se fosse definitiva e infallibile. La religione può essere devozione suprema alle supreme possibilità, e al processo che le produce, anche se le nostre credenze riguardo ad esse siano fallibili. La perenne aspirazione della vita umana non dipende da esse. La nostra religione deve essere ricerca e sforzo di attuare le più alte possibilità di valore, anche se esse si estendono al di là della portata della nostra conoscenza e immaginazione, ed anche se il processo che ad esse conduce è da noi scorto nella penombra o in confuso.

Il valore di Gesù. — A. C. Mc-GIFFERT, in un articolo su «Journal of Religion» (gennaio 1931), vuol rendersi conto del valore di Gesù. Ma di quale Gesù? C'è quello *letterario*, o dei Vangeli, quello *dommatico*, che ne fa un Dio; quello *ecclesiastico*, sequestrato dalle varie Chiese; il Cristo *mistico*, l'invisibile ma vivente compagno; il Cristo della *Comunità* gruppo di piccoli «Cristi»; il Cristo *simbolico*, a cui ogni generazione cristiana attribuisce ciò che di meglio essa ha prodotto; e finalmente il Gesù *storico* sui dettagli della pittura del quale, però, non sarà mai possibile l'accordo completo, non potendosi evitare che ogni secolo e ogni persona legga i suoi lineamenti secondo le proprie predilezioni. La indagine contemporanea avendo assistito alla caduta della Chiesa come sola arca di salvezza, e della Bibbia come sola regola infallibile di fede, senza che ne seguissero i disastri previsti dagli antimodernisti, non sente alcun dovere di trattenersi dal liberare la figura di Gesù dalle bende mitologiche, dogmatiche e sentimentali con cui era stata mummificata, per presentarlo quale è. Il Gesù storico è per i nostri tempi ancora uno strano enigma, di fronte al quale il teologo non è che metterlo in valore nella vita contemporanea, o sostituirlo, se lo rigetta, con l'una o l'altra delle varie rappresentazioni di Gesù, se non vuole eliminare Gesù del tutto dalla coscienza religiosa. Ora il Gesù *letterario* è continuamente disintegrato dalla critica, è una finzione contraddittoria; il *teologico* manca di umanità, essendo una costruzione dialettica; l'*ecclesiastico* è a di-

screzione dello sfruttamento delle Chiese; il *mistico* è preda di tutte le reinterpretazioni soggettive; il Cristo della *Comunità* è sempre sinonimo di quello che ogni gruppo cristiano pensa o fa, e quindi è elastico ed adattabile a tutte le situazioni. La sua gloria, ma anche la sua tragedia, è che non è possibile isolarlo o distinguerlo dalle comunità dei cristiani; il Cristo *simbolico* (« il Cristo reale è quello che esiste come idea e ideale nel cuore degli uomini ») non presenta pericoli fino a che il cristiano riconosce che nel suo Gesù è possibile collocare quasi qualsiasi ideale, e che molte altre figure nella storia avrebbero potuto essere così trasfigurate: però suo principale svantaggio è che, come figura simbolica, cessa di essere un esempio e di esercitare un'efficacia. Il Gesù *storico*, invece è il Gesù originale, fondamento di tutte le altre figure di Gesù: e ora che i cristiani cominciano a conoscerlo, trovano difficoltà ad accettare i suoi sostituti; benché d'altra parte si possa dubitare se una figura la quale « rifiuta di lasciarsi distaccare dal suo tempo e modernizzare » (Schweitzer) può avere oggi un significato per noi.

Per analizzare questo punto, domandiamoci quale contributo apporti il Gesù *storico* ai quattro bisogni fondamentali della natura umana, di soddisfazione del suo desiderio di *avventura* o nuova esperienza, di *sicurezza*, di *riconoscimento* e di *contraccambio* di amicizia. Ora la figura del Gesù storico è ampia abbastanza per costituire un « leader » mondiale. La sua vita fu una grande *avventura*, ed egli fu un suscitatore di ideali anziché un legislatore; e se si obietta che i suoi ideali furono pregiudicati dall'illusione escatologica, si può far notare che questa speranza apocalittica servì a purificare la visione di Gesù. Egli interpretò la vita in termini di conflitto; visse sotto la tensione di grandi emozioni e l'impulso di una missione; riorganizzò la sua vita su basi altruistiche, e riesce a dirigere le nostre ad un unico grande obiettivo. E in proporzione che la nostra fede s'identifica con la sua fede, il nostro cuore acquista robustezza e gioia e la suprema *sicurezza* nel Dio della vittoria. Non si può vivere a contatto con l'anima del Gesù storico senza riportare un nuovo concetto della propria dignità come membro della razza umana, un *riconoscimento* divino di quei valori che un'anima dagli alti ideali, e quindi isolata, non vede riconosciuti in genere dal suo gruppo sociale. E benché l'amicizia con una figura quale balza da un libro, non abbia le ricche potenzialità di un'amicizia con contemporanei in carne ed ossa, vi è pure un significato vitale nell'amicizia col Gesù storico, ed un *contraccambio*, almeno quale di uno specchio che col suo amichevole silenzio ci riflette le nostre debolezze, la nostra coscienza, il nostro vero io. Il Cristianesimo come religione va al di là del Gesù storico, e la posizione organizzata che esso occupa nel mondo è dovuta a molte influenze oltre a quella della figura storica di Gesù. Ma questa rimane pur sempre al centro del Cristianesimo, e per l'individuo à efficacia direttiva, costruttiva, dinamica.

G. P.

Gerson e Lutero. — Nella rivista tedesca « *Forschungen und Fortschritte* » W. DRESS mette in rilievo l'importanza che à Gerson — il grande esaltatore della mistica cattolica, sul tardo Medioevo — per intendere Lutero. Questi comprese bene la mistica cattolica sino all'Areopagita, ma Gerson non era soltanto un eloquente rappresentante della teologia mistica, era anche un convinto nominalista, mentre la mistica medioevale trae il suo alimento vitale dal realismo. Notevole è il fatto che anche in Lutero come in Gerson mistica e nominalismo stanno l'una accanto all'altro. Gerson rappresenta perciò un moderato nominalismo e pare all'a. che egli rappresenti un progresso, rispetto ad Okkam, nel dominare i compiti della teologia che

poi Lutero doveva assolvere. Gerson non pensa di abbandonare il positivismo ecclesiastico di Okkam: Iddio vuole, e la ragione del suo volere è la sua volontà. Ma si tratta di vedere come e dove l'uomo realizza la volontà di Dio; si tratta non tanto di dimostrazioni razionali per la verità della religione, ma di stabilire l'esperienza religiosa. Ciò che Lutero trovò nella funzione della fede in armonia con la sua idea di *totus homo*, doveva Gerson enunciare in vari gradi e guise: amore e speranza come espressioni specifiche di religioso atteggiamento. Da quest'antropologia, da questa separazione di fede, amore e contemplazione seguivano necessariamente tanto una preferenza della vita contemplativa rispetto a quella attiva, quanto un pronunciato snergismo. In questa situazione la filosofia nominalistica s'incontra con la speculazione mistica. Entrambe hanno simili intenzioni: come il nominalismo è convinto della indivisibile essenza di Dio e della unità dell'anima dietro ai diversi concetti e «nomi», posti dal contemplante intelletto, anche la mistica cerca l'ultima unità. Entrambe seguono lo stesso metodo: il nominalismo si giova dell'astrazione per purificare le sue rappresentazioni e i suoi concetti; la mistica si giova della negazione per purificare lo spirito e il sentimento. L'unione del nominalismo con la mistica può aver luogo in quanto il primo nega la realtà dell'universale come prodotto dall'astrazione: in tal modo mistica e nominalismo si integrano e si modificano scambievolmente. L'universale non è altra realtà fuor che nel pensante intelletto. Non si è alcuna reale conoscenza di Dio, giacché anche i concetti più alti e puri non rimangono di fronte alla inconoscibilità di Dio che «nomi». Ma la proprietà del divino intelletto, purissimo e semplicissimo, non si pensa che in universale, onde se lo spirito umano si sottrae alla fatica dell'astrazione, si eleva allo spirito divino. Abbiamo qui un processo negativo, ma un legame tra l'uomo e Dio non è ancora scoperto, l'esperienza religiosa non si è ancora trovata. Qui interviene la mistica: il movimento *effettivo*, l'amore di Dio, l'estasi che supera lo spazio tra l'uomo e Dio. Da questa unione di mistica e nominalismo sorge un trascendentalismo affettivo. Se la fede, secondo la concezione nominalistica di Gerson, è solo obiettivamente il dogma, è subiettivamente il piegarsi umile ed ubbidiente alle verità rivelate, allora il desiderio, l'amore mistico è l'interiore partecipazione emozionale alla esperienza religiosa. In questo punto avviene l'interiore rapporto tra l'esperienza religiosa e la coscienza spirituale dell'uomo.

M. P.

Esiste una concezione primitiva dell'anima? — M. P. NILSSON, in «*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*» risponde: Una vera idea dell'anima non esiste né nei primitivi e nemmeno in una scala più elevata della cultura: esistono bensì gruppi di associazioni che si ricollegano a un punto preciso: l'*anima libera*, pur conservando la loro indipendenza e la varietà degli aspetti; sono note le usanze già nell'età paleolitica di seppellire il defunto con un'arma, alimenti, ornamenti, ecc. È una continuazione al morto dell'associazionismo per il vivo. Altrettanto tenace è la credenza arcaica che attribuisce al morto dei movimenti (il «cadavere vivente») assai importante per la genesi della rappresentazione dell'anima. Si sa bene che il «morto è morto», che gli manca il movimento, ecc. e lo si seppellisce: ma insieme gli si fanno delle offerte e si crede alle sue apparizioni. Gli è che la facoltà di muoversi si è separata dal morente all'ultimo istante, e si è rifugiata in qualche luogo. Da ciò si spiegano ad es. gli animali anime, che sortono dalla tomba o dal sottosuolo o si depositano sul cadavere o lo avvicinano; l'anima-ombra e l'anima-immagine; l'anima della stela funera-

ria (che i greci lavavano, profumavano, baciavano) chiamata dagli aramei: « nefesch », cioè anima, e che presto ebbe l'immagine del defunto scolpita.

È notevole anche la differenza della rappresentazione popolare fra l'anima del vivente e quella del defunto: alla prima soltanto, riassunto delle qualità intellettuali e morali dell'uomo, si attribuisce la purità da elementi corporei, mentre l'anima del morto è rappresentata come spirito (fantasma, materializzazione, corpo astrale) non scevro da materialità. Il punto e nucleo più potente di associazione delle idee di vita riferite al defunto è l'anima-immagine che appare nel sogno e nell'allucinazione, fornita dal ricordo, e capace di fondere la credenza ai « revenants » con quella agli spiriti. Del resto, la « materia della anima » sostanza che si espande attraverso uomini, animali, piante e la natura intiera — concetto diffuso presso vari popoli (indonesi, indù dell'America del Nord, ecc.) — significa la forza vitale, anziché l'anima libera dal corpo; benché tra i due concetti vi sia spesso compenetrazione e fusione.

La Religione e i Valori umani. — Nulla è più influito ad abbassare il prestigio della religione agli occhi del pubblico, che lo sforzo del liberalismo religioso per conciliarlo con la scienza — proclamando così che è ad essa estranea — o per mostrare che s'identifica con essa. Le realtà sottostanti ai due termini: « religione » e « scienza », sono così vaste e complesse, che il problema dei loro rapporti, anziché esser suscettibile di una semplice soluzione, costituisce un affascinante paradosso di antipatia e simpatia, cooperazione e contrasto: e lì consiste il mistero della vita. Se vogliamo avvicinare la religione con uno spirito scientifico, dobbiamo coltivare in noi una *larghezza di mente*, che non miri alla religione nel ristretto campo dello spazio angusto della nostra personale esperienza e del tempo presente; un'*accuratezza* che non si arresti alla definizione: « ricerca di una vita migliore con l'aiuto di forze soprannaturali », ma aggiunga l'universalità e l'antichità come elemento essenziale; la *pazienza* necessaria per tener conto delle forme da essa assunte nel passato, prima di osare nuove costruzioni.

Ora ci risulterà che ogni tipo di religione è intessuto di tre stami, di sentimento, pensiero e azione; e sviluppa un ideale di vita migliore, una concezione del mondo, un culto. Questa analisi della vita religiosa non è certo esauriente: la religione non è un sistema di formule, ma una vita allo stesso tempo emotiva, razionale e istituzionale. Prendiamo l'aspetto intellettuale: sarebbe antiscientifico fermarsi alle rappresentazioni intellettualistiche di un bisogno religioso che anela alla soddisfazione, anziché approfondire questo bisogno stesso e i procedimenti con cui esso è cercato nei secoli l'appagamento. Chè forse gli antichi babilonesi, ad es., si contentarono di postulare le divinità e di propiziarsele, o non furono essi invece stimolati dalla loro ipotesi a studiare, osservare, sperimentare, ben prima che sorgesse la nostra età « scientifica »? Più: Dio fu la risposta che l'uomo diede al suo bisogno di dare e di esprimere un senso di valore alla vita umana. La religione e i valori umani sono, con questa introduzione, studiati su « Journal of Religion » da W. C. GRAHAM. La religione è sempre stata un'espressione di vita: un sistema di organi con cui l'umanità, spinta da una fede profonda nei valori umani, cerca una vita più piena e migliore. L'indagine su l'avvenire della religione deve partire da questo fatto. La religione poggia sulla sua capacità di mantenere all'umanità la fede in se stessa e in un futuro migliore: e non già sulla sua concezione del mondo o sul teismo, sul suo culto, ecc. Se quella cessasse, l'umanità s'inaridirebbe: e la

religione con essa. Per giudicare di tale capacità della religione nell'età nostra, non dobbiamo limitarci a esaminare quelle forze religiose che si adattano nello «statu quo ante», ma dobbiamo tener conto di quelle che sono pronte a porre da parte tutti i dogmi, gl'ideali, le forme che ostacolano la ricerca di una vita più bella.

La crisi odierna religiosa è un aspetto della crisi dell'umanità. È la tecnica più che la scienza sua madre, che minaccia di fare dell'uomo suo creatore uno schiavo: e non basta aver strappato alla natura i suoi segreti: bisogna che ciò risulti a beneficio di tutta la razza umana. Spesso sotto il conflitto fra, ad es., teismo e umanesimo ateo, vi è un conflitto d'ideali etici e sociali. Ciò che gli avversari vogliono far trionfare non sono vedute particolari del mondo, nè forme speciali di culto o di ideali umani, ma il progresso umano, la fede umana che fornisce il coraggio di lottare per una vita migliore. È sempre la ricerca religiosa dei valori umani.

Cultura Greca e Giudaismo. — È universalmente ammesso che gli elementi di maggior valore della cultura moderna sono un legato d'Israele e dell'Ellade: e sorge il problema affascinante — posto dal Rabbino ISAAC HERZOG, su «Hibbert Journal», del giudizio che la cultura greca diede del Giudaismo.

Nel suo trattato classico in difesa del Giudaismo, Giuseppe Flavio raccolse numerosi passi di scrittori greci relativi agli ebrei, e Teodoro Reinach ne ha raccolti altri sullo stesso argomento.

Erodoto ebbe degli ebrei idee molto vaghe, se li descrive come siriani della Palestina che avrebbero ricevuto il rito della circoncisione dagli egiziani. Appena un secolo dopo, Erodoto, Platone forse, Aristotele assai probabilmente, hanno notizie degli ebrei. Clearco, discepolo di Aristotele, (citato da G. Flavio) riferisce al suo maestro il giudizio che vide negli ebrei dei filosofi indiani e una razza filosofica. Quale l'origine di questa asserita discendenza indiana? Non, forse, un equivoco tra Brahma e Abraham? D'altra parte, la pura dottrina monoteistica ebraica e la sua sublime etica possono aver fatta sui Greci tale impressione, da spiegare il giudizio dell'Ebraismo come religione filosofica ripetuto dal peripatetico Teofrasto (metà del III^o sec. Av. Cristo).

Alcune note discordanti dalle precedenti — note di cieco pregiudizio e di odio velenoso — cominciano a risuonare in questo periodo nella nuova sede della civiltà ellenica, nella terra dei Faraoni, sulla bocca di sacerdoti egiziani che scrivono in greco, gelosi della potenza crescente della comunità ebraica in Egitto, e furiosi della narrazione dell'Esodo, così sfavorevole per gli egiziani. Il primo travisamento ellenico-egiziano dell'Esodo, appare negli scritti di Hecateus di Abdera, vissuto in Egitto sotto Tolomeo Soter, che benché parli di Mosè con rispetto, ammira il culto spirituale e senza immagini degli ebrei e renda tributo al loro governo teocratico, alla istituzione dell'anno giubilare, alla loro cura per «tutti i fanciulli» (forse velata censura all'abbandono crudele d'infanti, diffusa nell'antichità), asserisce d'altra parte che Mosè, irritato dalle sofferenze inflitte al suo popolo dagli egiziani, istituì per i giudei una disciplina di vita ostile alla generalità del genere umano. Ecco il nucleo di un'accusa che col tempo diverrà sempre più accentratata. Ma fu un sacerdote egiziano e letterato, Manetone che assunse il compito di un vero travestimento del Giudaismo e delle sue origini, con una versione dell'Esodo, non basata su antichi documenti — come egli stesso ammette — destinata a insozzare il popolo ebraico. In mezzo a un tessuto

di favole, egli lancia per il primo le accuse di ateismo e di misantropia, — odio dell'uman genere — poi ripetute da autori greci e romani.

A dispetto però di questo movimento anti-giudaico, l'atteggiamento dei filosofi verso il Giudaismo, anche in Egitto, continua favorevole, Hermippos di Smirne, filosofo peripatetico e storico, scrivendo in Alessandria poco dopo Manetone, asserisce che Pitagora ebbe un gran debito ideale verso gli ebrei. Un attacco specifico contro gli ebrei è fatto dallo storico Agatharchides, vissuto in Egitto nel 181-148 av. Cr., che pone in scherno la loro osservanza del sabato, che à fatto loro perdere l'indipendenza per non avere resistito in quel giorno alle armi di Tolomeo Lago. Il primo serio attacco di un colto greco, diretto a screditare l'ebraismo agli occhi dell'elemento colto gentile, è quello di Manascas di Patrasso (II° sec. av. Cr.). Non potendo attaccare la purezza del suo culto a tutti nota, Manascas insinua l'infame accusa che nel «Santo dei Santi» nel tempio di Gerusalemme, nel quale nessun mortale poteva penetrare, eccetto il sommo Sacerdote nel giorno dell'Espiazione, si conservasse l'immagine d'oro di un asino. Accusa di cui gli archeologi non ànno potuto scoprire alcun fondamento: e che fa il paio con quella dello spargimento di sangue umano, di posteriore invenzione.

Di fronte ad essa, non fa che sorridere il sarcasmo del poeta erotico Meleagreas di Gadara che parla di «passione sabatica» e di «gelidi sabati». — allusione questa, forse, all'uso di non accendere il fuoco, nei giorni di sabato, nei paesi di clima temperato.

La rottura completa fra l'atteggiamento tradizionale dei filosofi greci ed il Giudaismo è raggiunta con Posidonius di Apamea (metà del 1° sec. av. Cr.), che ripete le accuse precedenti, aggravate, e denuncia gli ebrei come odiatori del genere umano. Apollonius Molon, il famoso oratore maestro di Cicerone, è anche più feroce nei suoi attacchi assurdi, accusando gli ebrei, nello stesso tempo, di essere atei e di adorare una testa d'asino. Nella stessa feroce polemica però, professa il più alto rispetto per Abramo — forse perché discepolo di Posidonius che, come Siro, doveva avere per Abramo grande riverenza. Il filosofo e noto storico Strabone, al contrario, esalta Mosè e il popolo ebraico, la teocrazia mosaica, la giustizia, pietà e moderazione lontana da ogni eccesso della religione ebraica, mentre riprova il politeismo degradante degli egiziani. Egli però considera certi riti e costumi ebraici come una degenerazione posteriore. Ormai intanto il Giudaismo si era così ampiamente diffuso ed imposto, che non v'è da meravigliarsi se la fobia anti-giudaica aumenterà, e l'atteggiamento amichevole scomparirà completamente. Dopo Strabone, e fino a Damascius, il neoplatonico ultimo rettore della Scuola Ateniese di filosofia (VI sec. E. V.), tutte le allusioni al Giudaismo sono, con una o due eccezioni soltanto, più o meno ostili. La prima eccezione si trova nel trattato sul *Sublime nella Letteratura*, attribuito a torto a Longinus, il cui ignoto autore greco scrive: «Il legislatore degli ebrei, uomo non comune, avendo formato ed espressa una degna concezione della Divinità, scrive all'esordio delle sue «Leggi» così: «Dio disse. — Che cosa? — «Sia la luce: e la luce fu». La seconda eccezione si trova nel frammento di Numenius di Apamia (II Sec. E. V.): che cosa è Platone se non un Mosè che scrive nel greco dell'Attica? La civiltà — conchiude l'autore — ci mostra due forze contendenti per il dominio dello spirito umano: la religione e la scienza. Al contributo dato dalla razza ellenica si può in ultimo attribuire l'elemento scientifico; mentre Israele à apportato al mondo la luce della religione nella sua forma più pura. Il fatto che il primo incontro fra queste due principali forze della coltura generò mutua simpatia, non deve sfuggire alla nostra attenzione.

Il valore dell'etica cristiana. — Il punto di vista etico assunto dal Cristianesimo liberale è cristocentrico: cioè esso assume che il compito dell'etica sia di accertare l'ideale rivelato e di applicarlo come norma della vita umana. L'etica moderna però, in contrasto con questa interpretazione normativa, fa appello a una base sperimentale: quella dei bisogni morali che sorgono dalle condizioni naturali di vita; e si pone così il problema trattato da B. E. MELAND su «The Journal of Religion» della valutazione odierna dell'etica cristiana.

L'etica moderna pone il problema se il genere di vita che Gesù visse e proclamò sia da approvare dal punto di vista delle condizioni di vita dell'uomo moderno: questione legittima per un sistema etico che valuta le azioni e gli ideali in relazione alle finalità umane, ma presuntuosa per etica cristocentrica. Altra questione è se la vita di Gesù e i suoi ideali morali, possano essere adottati nelle condizioni di vita del mondo dell'esperienza, dal quale le norme di Gesù sembrano prescindere. È vero che l'etica cristocentrica, nell'atto di presentare come normativa la vita di Gesù, addita il potere soprannaturale di Gesù che porge soccorso a raggiungere gl'ideali da lui rivelati: ma questo riconoscimento della impraticabilità di tali ideali con le sole forze naturali imbarazza anche di più l'uomo naturale moderno.

Anche dal punto di vista sociale, l'etica cristocentrica assume che la società debba essere ricostruita sul modello offerto dal Cristianesimo, di un Dio padre di tutti gli uomini i quali sono potenzialmente membri del suo regno, e che la società umana debba esser quindi «una fratellanza di amore e di servizio scambievole». Ma l'età nostra, scientifica, democratica, industriale non può modellarsi sul paternalismo, e le condizioni economiche radicalmente nuove pongono nuovi problemi morali, dei quali l'etica cristocentrica non offre interpretazione. Ad es., come applicare le relazioni familiari fraterne alla grande industria in cui i padroni mirano a un aumento di produzione, e gli operai a un aumento di salario? E come potrebbero sentimenti di amore reciproco e di responsabilità morale sussistere nelle società anonime, o come alla molla del guadagno privato si potrebbe sostituire quella del pubblico servizio? Gli affari non sono carità né benevolenza, benché questi sentimenti entrino nel nostro sistema di cooperazione sociale. Si aggiungano difficoltà di razza, antagonismi tra città e campagna e di classe, e per l'America in specie, di religione (Ebrei, Maomettani, Buddhisti, e di nessuna religione). A che titolo «cristianizzare» tale società?

Molti «leaders» cristiani si rendono conto della necessità di migliorare le condizioni di vita umana, indipendentemente da principi teologici e d'autorità, di studiare più sperimentalmente le condizioni sociali in contatto diretto con la complessa situazione reale; della convenienza che la Chiesa si limiti a sviluppare la sensibilità morale, a offrire la dinamica spirituale, a intensificare l'ardore per una vita sociale migliore, senza proporre programmi di ricostruzione sociale. L'idealismo cristiano dovrà essere flessibile abbastanza per adattarsi alle varie condizioni sociali dei diversi paesi; e anche le Chiese dovranno sviluppare metodi di culto atti a produrre atteggiamenti spirituali favorevoli al progresso sociale.

La Filosofia di Wyclif. — Se si studia la base filosofica della teologia di Wyclif — come fa in un accurato studio in «Journal of Religion» S. H. THOMSON — si trova che la sua filosofia non fu più audace né più iconoclasta di quella di molti suoi predecessori meno coraggiosi di lui. Senza la sua educazione filosofica, e la costruzione dottrinale di una relativa coerenza,

del Lombardo e dell'Aquinate, Wyclif non sarebbe arrivato a quelle dottrine teologiche, nella diffusione delle quali egli incorse le ire di Roma. Nel secolo successivo all'Aquinate, la stretta della scolastica cattolica era grandemente aumentata, e Wyclif ne subì tutta la costrizione: le sue armi furono quelle della Scolastica.

Ai suoi giorni tre scuole filosofiche si contendevano la supremazia nella Scolastica: il nominalismo di Roscellino e Ockham, il concettualismo di Abelardo, e il realismo platonico e neo-platonico. Wyclif seguì quest'ultimo, ammettendo che l'universale esiste *ex parte rei*, e che le «ideae» sono archetipi nella mente divina, per mezzo dei quali Dio conosce le sue creature: sicché esse sono essenzialmente Dio stesso. L'*animalitas*, ad es., è essenzialmente Dio. I suoi oppositori lo accusarono di panteismo, e la polemica lo condusse a sviluppare un suo sistema la cui impalcatura è data dall'*ens analogum*, coeterno con Dio eppure da Lui creato, comunicabile alle creature. Tutto si aggira intorno al significato del verbo essere. Quale estensione d'identità si esige tra soggetto e predicato, acciò la proposizione sia vera? Sulla bocca di un altro, le parole di Wyclif avrebbero potuto sapere di panteismo, ma egli mai dimentica la distinzione fra Dio e le sue creature, fra il creato imperfetto e l'increato perfetto. Gli archetipi sono creati da Dio, coeterni con Lui e inferiori a Lui. La prova della realtà degli universali *ex parte rei* si trova per Wyclif nei due dogmi della Trinità e della Incarnazione. La sua conoscenza di Platone è quasi limitata a ciò che Agostino ne aveva detto, ma gli è nota la traduzione di Boezio della «Isagoge» di Porfirio, tratta con gran delicatezza il *doctor angelicus*, e cerca appoggio in Roberto Grosseteste, Aristotile, Averroè, Agostino, Anselmo.

Connessa con la dottrina di Wyclif degli universali è quella dei possibili. Perché una cosa sia possibile, deve avere esistito, deve esistere, o esisterà *tempore suo*. Intelligibilità è sinonimo di possibilità. Tutto ciò che Dio conosce è realtà, e nulla può essere annullato, perché implicherebbe annullamento di Dio. Questo principio, e la sua teoria atomica della materia, lo mise in aperto conflitto con la Chiesa sulla dottrina della transustanziazione. Altra dottrina che lo pose in contrasto con l'autorità ecclesiastica è quella della necessità. Poiché ogni cosa che deve aver luogo è già nota a Dio — e in Dio conoscenza e azione sono la stessa cosa — tutte le cose possibili sono necessarie. L'azione della volontà umana è libera in quanto volontà di scegliere tra due alternative, ma Dio necessita l'atto della scelta. Al tempo di Wyclif la Chiesa non aveva più bisogno, come per Abelardo, dello zelo di un Bernardo per attaccarlo e denunciarlo ad un Concilio: vi era una schiera di ecclesiastici capaci di vedere i gravi danni che proverebbero alla Chiesa dalle dottrine di Wyclif. I germi delle sue dottrine rivoluzionarie dell'età matura sono già contenuti nei suoi primi scritti, nei quali non sarebbe difficile rintracciare anche la dottrina della giustificazione per mezzo della fede, che tanta importanza doveva avere per Lutero.

Umanismo e Pseudoumanismo. — C. J. Keyser contrappone, in «Hibbert Journal». Umanismo e Pseudoumanismo, partendo dalla definizione di Lippmann: «L'Umanismo significa l'intenzione che hanno gli uomini di occuparsi della scoperta di una buona vita su questo pianeta, facendo uso delle facoltà umane». Non un culto, una dottrina, una sètta, un dogma, ma intenzione di raggiungere una buona vita qui sulla terra, applicando le forze naturali alle risorse di questo mondo. L'Umanismo sgorga e deriva il suo carattere e la sua forza dal senso vivo di autonomia personale e individuale, dal senso di dignità umana. A questo è dovuto l'Umanismo dell'antichità:

di Confucio, Buddha, Lao-Tsze, Platone, Aristotile, Erodoto, Socrate, Sofocle, Cicerone, Lucrezio: nonchè la quasi assenza di esso nei secoli tenebrosi che seguirono la caduta dell'impero romano. La Rinascenza fu un prodotto della rinascita e riaffermazione delle prerogative e delle forze autonome dell'uomo. Pico rappresenta, allora, Dio che intima all'uomo: «Tu determinerai da te la tua natura, secondo la tua libera volontà»; e l'Alberti proclama: «Gli uomini possono fare tutto, purchè vogliano». Ma già un umanista orientale aveva detto: «Uomo! tu sei il tuo proprio amico! Perchè desideri un amico fuori di te?»

Con tale senso vivo della sovranità personale, non fa meraviglia se i più eminenti umanisti nel sec. XV si liberarono dalle pastoie dell'autorità ecclesiastica, e se tanto avidamente cercarono e assimilarono ciò che restava della letteratura, filosofia ed arte dei grandi umanisti dell'antichità. Non fu già il risveglio della coltura che produsse l'Umanismo della Rinascenza, ma viceversa. La nostra età è la legittima discendente spirituale e intellettuale della Rinascenza, che si manifesta nella forme nuove e nelle imprese della democrazia del comunismo, dell'istruzione universale, dello sviluppo industriale, dell'ascensione della scienza; negli sforzi verso l'unità e la cooperazione per il bene di tutta l'umanità: il vero sogno dell'Umanismo e il più bello.

Oltre però a questo Umanismo, vi sono delle varietà di Pseudoumanismo:

a) quella di Babbitt: mira alla proporzione, coltivando la legge della misura, che esclude dalla denominazione di umanisti vaste categorie tra le più degne;

b) quella «religiosa» presentata da Potter come una nuova religione il cui primo articolo del Credo è: «Io credo nell'Uomo»: una religione senza Dio, nè culto, nè preghiera, nè soprannaturale, e che egli fa consistere nel «tentativo di unificare la propria personalità, e riferirla al mondo esterno»: che non è una religione affatto;

c) il nuovo Umanismo, del Samson, che si professa basato su certi supposti fatti, quali la veracità e onestà naturale dell'uomo, la passione e l'istinto per l'ordine, l'odio del lavoro e della guerra, ecc., e si propone come mèta la formazione di un'umanità senza lavoro, nè guerre, nè libri, nè governo, nè leggi, nè giustizia, nè poeti, nè arte, nè religione, nè classi, nè Stati, nè civiltà,.. dedita ad una interminabile squisita *conversazione*. Questo Umanismo pretende di essere scientifico, esso è in realtà Supermarxismo, proletario, utopistico, e soprattutto, ciarliero.

G. P.

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

Il *Piccolo Dizionario di Cultura filosofica e scientifica* che pubblica Giovanni Semprini deve essere accolto con simpatia dagli studiosi (Milano, Edizioni Athena, 1931, pp. 491, L. 25). L'a. non si è limitato ai soli filosofi, ma vi ha compreso anche i nomi di coloro che hanno contribuito al progresso della scienza e della civiltà. Un campo dunque assai vasto e non facile è quello cui il prof. Semprini, serio e diligente studioso, ha rivolto le sue ricerche, affinchè il suo libro possa servire «come sussidiario a tutti coloro che desiderano un primo orientamento nelle discipline filosofiche e nelle scientifiche». Non sarà difficile scoprire qui e là delle lacune; ma quando si pensa alle gravi difficoltà che l'a. ha dovuto superare per offrirci questo dizionario, quando

si pensa che la letteratura filosofica e scientifica italiana è quasi priva di tali opere sussidiarie, vi è da augurarsi che questa pubblicazione trovi larga accoglienza e che in una prossima edizione l'a. abbia modo di arricchire e migliorare questo suo lavoro.

— La documentazione storica della guerra di successione di Spagna e della politica di Clemente XI viene ad arricchirsi notevolmente per opera di **Pia Roi** (*La Guerra di Successione di Spagna*; Roma, Libreria Herder, 1931, pp. 288, L. 83). L'a. à avuto la fortuna di porre le mani su alcuni documenti inediti e sul carteggio di mons. Alessandro Aldobrandini, conservati nell'Archivio Segreto Vaticano. In questo senso la pubblicazione della Roi può considerarsi come un supplemento alla famosa storia del Pastor. Può sembrare strano che l'Archivio Segreto Vaticano non avesse richiamato l'attenzione degli studiosi intorno alla guerra di successione, sebbene, dalla morte di Carlo II al trattato di Utrecht (che poneva, in qualche modo, fine alla libertà e alla indipendenza del papato, quando le potenze disponevano delle sue provincie: la Sicilia e la Sardegna) detta guerra avesse sconvolta tutta l'Europa e trovato un vasto campo di operazioni nell'alta Italia. Questi documenti non solo lumeggiano con la ricchezza delle loro notizie militari la situazione bellica delle varie potenze impegnate nella guerra di successione, ma danno una nuova interpretazione alla politica di Clemente XI, che se è apprezzato per la sua dottrina, e così noto per il suo decisivo colpo contro il Giansenismo, e per la sua direzione nell'opera missionaria in Cina, non lo è tanto per il suo contegno verso le potenze belligeranti, accusato anzi di aver apertamente favorito la Francia. Questo suo atteggiamento doveva indirettamente favorire il Ferrarese, che mal sopportava le violenze dell'armata dei tedeschi, bisognosa di rapina e saccheggi per ivi mantenersi, mentre quella delle due corone era meglio equipaggiata e pagata. Da una voluminosa corrispondenza l'a. dice di aver scelto ciò che à maggiore importanza per la storia generale e locale, a sostegno della sua tesi, giustificatrice della politica di Clemente XI. Ma da tutti questi documenti emerge ancora una volta il luminoso travaglio del popolo italiano per raggiungere la sua unità, ed il bisogno di conoscer meglio la storia nostra, che è in parte da rifare.

— La Libreria Tirelli di F. Guaitolini di Catania à preso l'iniziativa di ripubblicare in seconda edizione, riveduta dall'autore, la *Storia dei Musulmani in Sicilia* di Michele Amari (vol. I, puntata 1, pp. 1-240), curata da Giorgio della Vida e da Carlo A. Nallino. L'opera sarà completa in tre volumi, stampati su carta a cencio, durante l'anno 1932. Il prezzo da pagarsi alla consegna della prima puntata, è di L. 150. Quest'opera del grande scrittore siciliano, rimane ancora insuperata, e quale monumento resiste al tempo, segnando un progresso enorme rispetto alla conoscenza della storia araba e italiana. La prima puntata contiene, oltre a una introduzione che dà ragione dell'origine dell'opera, una tavola analitica delle Fonti arabe della Storia di Sicilia. Il primo volume comprenderà i primi dieci capitoli dell'opera. Questa prima puntata ne contiene quasi la metà. Avremo occasione di riparlare.

— Il Dott. **D. Bertrand-Barraud** dà un saggio intorno ad una repubblica gerarchica, estratto da un suo studio morale e politico inedito (*L'Élite et ses Rapports Naturels*; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1929, pp. 64, fr. 5). Il principio fondamentale da cui parte l'a. è che nel futuro la direzione non appartiene alle masse cieche ed amorfe, al peso morto del numero, alla quantità, ma alla qualità e quindi all'*élite* degli uomini. L'esperienza ed il ragionamento lo impongono. Questa tesi però non viene ancora generalmente accettata, e perciò l'a., cosciente del disordine attuale, si propone di svolgerla in forma popolare, facilmente accessibile a tutte le intelli-

genze. Egli spera col suo lavoro di richiamare l'attenzione dei lettori sul confronto eloquente tra lo stato in cui si trova attualmente la società (egli è presente soprattutto la Francia) e l'organizzazione che egli immagina, conforme alla natura psichica degli uomini. Il sistema immaginato dall'a. non vuol romperla con la tradizione, ma la ritiene insufficiente. Se anche il suo tentativo sarà destinato all'insuccesso, egli sarà pago di aver fatto conoscere le sue idee essenziali, augurandosi che siano raccolte da qualche coscienza più viva ed acuta.

— Il volume che il Dr. Martin Leinert pubblica con un titolo che pone un dilemma: bolscevismo o dittatura (*Volksstaat oder Diktatur?* Gotha, L. Klotz, 1930, pp. 123, M. 2,80) vorrebbe essere un avvertimento al popolo tedesco per evitarne le corna. Diciamo subito che l'a. è piuttosto animato di simpatia nei riguardi dell'Italia; ma è assai male informato sul conto nostro. Sebbene metta in fondo al suo libro un elenco che, salvo qualche eccezione, contiene della buona letteratura, pure sembra che unica fonte di informazione sia stato all'a. qualche oste esogeno, durante un rapido viaggio alle Dolomiti. Non avrebbe detto altrimenti molte sciocchezze come, ad esempio, che in Italia non esista libera ricerca scientifica o che il servizio di polizia nell'Alto Adige venga fatto dai bersaglieri. L'Italia odierna, è bene che l'a. lo sappia, non è niente in contrario per la libertà scientifica — della quale la nostra rivista è un esempio, — nè è simile alla Germania del tempo in cui Rudolf Virchow pronunciava il suo famoso discorso: *Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat*. Se lo spazio ce l'avesse permesso, avremmo confutato punto per punto quanto egli dice dell'Italia del dopoguerra, e non ci sarebbe stato difficile trovare delle contraddizioni, come quando parla di decadenza della cultura nell'Italia odierna, mentre poco dopo esalta i ventimila spettatori che applaudono la musica di Beethoven. Non possiamo che esser dolenti di veder circolare in Germania opere come queste, che portano in giro, con aria da saccente, tanti errori madornali sul conto nostro.

— La *Storia Critica della Filosofia antica* che comincia a pubblicare Giuseppe Carloti (Parte Prima: Il periodo Naturalistico; Volume 1: Introduzione — La Scuola Ionica — Firenze, Valecchi, 1931, pp. 199, L. 15) è svolta con un buon metodo e si può raccomandare per la chiarezza della dizione e per la scrupolosità nella scelta delle fonti e dei dati. A proposito delle fonti però non comprendiamo perchè manchi la storia dei pensatori greci di Gomperz, quando fra i moderni è rammentato Kuno Fischer. Lodevole è l'intenzione di ripensare con spirito italiano la storia della filosofia, ma non è lieve compito metterla in pratica. Carloti può offrire all'Italia una storia della filosofia scientificamente costruita, e ci auguriamo sinceramente lo faccia. Lodevole è anche l'avere inteso i legami che uniscono il pensiero filosofico con la religione. Non condividiamo però con l'a. la definizione che dà della filosofia e della religione. La filosofia non è una semplice ricerca dell'assoluto. Il relativista, lo scettico, per es. non potrebbero ammetterlo. La religione da parte sua non è un semplice possesso dell'assoluto, ma un accostarsi al divino nel desiderio di superare il male e di raggiungere la pace, la beatitudine suprema. La religione nella sua struttura è un sistema di conoscenze delle cose divine e di norme per la vita. Nel suo scopo la religione è un sistema di salvezza. Nella vita interiore è un legame che unisce l'umano con il divino, col supremo dei valori. L'autore ha ragione di notare che nessuna guerra si fa per la filosofia, mentre se ne fanno per la religione: ma la ragione sta appunto perchè qui si tratta dei supremi valori, dai quali l'uomo non può staccarsi, anche se deve rinunciare alla vita. La filosofia, dal canto suo, è qualche cosa di più che un

semplice « sforzo di rendere razionale l'oggetto della fede ». Essa è soprattutto visione del mondo e della vita e, come tale, della religione in quanto fatto umano. Nè la religione si identifica con la mitologia, con la conoscenza di Dio e dei suoi rapporti con l'uomo. La Grecia aveva accanto alla mitologia anche una religione, un culto, un rito, una liturgia, delle regole per la condotta. L'a. lo è già riconosciuto quando ascrive ai misteri orfici « una profonda intuizione religiosa », quando parla del « dovere di liberarsi interamente dall'elemento titanico per far trionfare il principio dionisiaco ». Ecco dunque la necessità della catarsi che opera la religione.

— Il secondo volume dei *Dialoghi di Platone* tradotti da **Manlio Faggella** contiene il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Filebo* (Bari, Laterza, 1981, pp. 324, L. 30). Arduo è il compito che si è proposto di assolvere il traduttore, ma egli fa opera veramente benemerita nel rendere italiani i dialoghi del grande maestro di Aristotele, col tradurli fedelmente e in uno stile semplice ed elegante, senza leziosaggini, ma misurato e sereno, come lo stile platonico richiede. Abbiamo riletto perciò con vivo interesse, questa traduzione di M. Faggella e le auguriamo che possa dare a molti lettori lo stesso godimento intellettuale che abbiamo provato.

— Giunto a proposito il bel volume di **Giulio Marchetti Ferrante** su *Antonio da Lisbona*, il Santo di Padova, nell'anno delle sue feste centenarie! La scarsa conoscenza che generalmente si è della vita di Antonio da Lisbona ha stimolato forse l'a. nelle sue non facili ricerche storiche, tanto più che la sua vita è densamente avvolta nel nimbo della leggenda. Merito principale dell'a. è appunto l'essersi nettamente posto il problema storico, nel fare cioè soprattutto opera da storico. G. Marchetti Ferrante si è anche sapientemente valso della sua conoscenza del Portogallo per presentarci un bel quadro della cultura di questo paese al principio del secolo XIII. Con vivo interesse si leggono anche le pagine dove Antonio da Lisbona viene per il suo carattere avvicinato a Francesco d'Assisi, e dove l'a. a modo di ricordare quei moti ereticali di cui F. Tocco e G. Volpe ci hanno fatto un quadro indimenticabile.

— Col fascicolo XXXIII si completa il III volume del *Manuale di Filosofia* di A. Baenmler e M. Schröter (*Handbuch der Philosophie*; München und Berlin, R. Oldenbourg, 1981). Iniziata nel 1926 quest'opera — ch'è in corso di pubblicazione — viene ad arricchire la letteratura filosofica di un trattato moderno capace di orientare chi s'inizia allo studio della filosofia e di fornire al filosofo sicure notizie intorno allo stato presente delle varie discipline che l'interessano. Il piano vastissimo di questo manuale viene svolto da vari autori grado a grado, in vari fascicoli che sviluppano il programma nelle singole parti in cui l'opera si divide. Abbiamo per ora completi il volume II ed il III, mentre il I, il IV ed il V sono ancora da completarsi. Il II volume presenta la caratteristica non comune della collaborazione di autori cattolici e protestanti. Esso s'intitola: Natura, Spirito, Dio. Quando diciamo che la filosofia della matematica e della scienza della natura viene trattata dal prof. **Hermann Weyl** e la metafisica della natura dal prof. **Hans Driesch**, si può facilmente intendere il metodo seguito in quest'opera: l'indirizzo filosofico che vi domina. Molto opportunamente dopo la filosofia e la metafisica della natura segue la logica e la sistematica delle scienze dello spirito, compito che assolve in questo volume il prof. **Erich Rothacker**. La filosofia dello spirito viene trattata dal prof. **Emil Wolff** e, come dicevo or ora, la filosofia della religione trova nel gesuita **E. Przywara** ed in **E. Brunner** due valenti scrittori, appartenenti ad indirizzi contrari. L'ultimo, come si sa, appartiene alla scuola barthiana, che ha fatto tanto rumore nelle Chiese evangeliche.

— Il terzo volume intitolato: *Uomo e Carattere* si divide in sette parti. L'ar-

gomento permette che sia più completo del precedente. Vi hanno collaborato il prof. Bernhard Groethuysen per l'antropologia filosofica (divisa in tre parti e rispettivamente in tre fascicoli di circa 160 pagine ciascuno), il prof. E. Howald per l'etica dell'antichità, il prof. A. Dempf per l'etica del medioevo, il prof. Th. Litt per l'etica moderna, il prof. E. Seifert per la psicologia (metafisica dell'anima), lo stesso Seifert per la caratterologia ed il prof. E. Krieck per la filosofia dell'educazione. Ciascun autore dà una esposizione storico-critica della materia. L'antropologia vien anzitutto chiarita nella sua ragion d'essere e nei suoi problemi. La sua storia viene esposta da Platone a Montaigne per giungere ad una conclusione che deve dare la visione dei possibili sviluppi delle moderne concezioni dell'antropologia. Interessanti le pagine che si riferiscono all'uomo religioso.

— Lo stesso avviene dell'etica nell'antichità, nel medioevo e nel tempo moderno. Howald, accenna pure ad una preistoria dell'etica. Dempf prende occasione dall'etica medioevale per trattare dell'etica nel Nuovo Testamento. L'etica moderna viene esposta da Litt nei suoi maggiori rappresentanti e nei vari indirizzi, da Montaigne a Nietzsche, alla moderna filosofia della cultura e fenomenologia. La metafisica dell'anima dà modo a Seifert di risalire ad Aristotele, a Plotino, al Cristianesimo primitivo per venire alle più recenti correnti che considerano la psicologia come scienza naturale della vita dello spirito. La caratterologia è una nuova disciplina. Seifert non si preoccupa quindi di rintracciarne la storia. Egli comincia invece col segnare i limiti tra caratterologia, psicologia ed antropologia. Nella terza parte si occupa l'a. della metafisica del carattere, dell'individuo e della persona. Anche la filosofia dell'educazione (pedagogia) non viene esposta da Krieck storicamente, ma sistematicamente. Importanti sono specialmente le sue considerazioni su l'essenza ed il metodo dell'educazione. Il grosso volume è arricchito da un indice alfabetico. Ciascun trattato si vende anche separatamente.

— La traduzione che la Casa «Prometeo» di Trieste ci offre di una raccolta di racconti di C. W. Leadbeater (*Il Profumo d'Egitto*, 1930, pp. 221, L. 5) si propone d'aiutare i lettori a passare alcune ore di riposo piacevolmente. Il libro in realtà si può leggere rapidamente e contiene racconti di fatti straordinari, ai quali il lettore «ordinario», com'è detto nella prefazione, difficilmente crederà. Ma non è necessario credere alla realtà degli eventi raccontati perchè un libro si legga con interesse.

— Abbiamo la traduzione italiana di due pubblicazioni di Krishnamurti: *Ananda* (numero 2) e *La vita liberata*, entrambe edita dalla Casa «Ärtim» di Trieste. Il primo contiene frammenti in prosa e in versi del Poeta, nonché una notizia su Krishnamurti in Europa. L'intera raccolta di discorsi, scritti e poesie, in dodici dispense, costa L. 24. Il secondo vuol essere espressione di una vita intensamente vissuta, espressione di una esperienza di mistico e di poeta. La felicità, il completo fiorire della vita, significa per Krishnamurti tensione di tutte le energie interne, creazione. Egli afferma che la schiavitù interna dell'uomo è causa di tutte le sofferenze del mondo, perchè soffoca la piena fioritura dello spirito. Liberando la vita che dorme in ciascuno di noi, vivendo nell'eterno presente, l'individuo raggiunge la perfezione, l'armonia dell'essere e diventa Uomo. Il prezzo del volume, edito elegantemente, è di L. 12.

— Le prediche moderne di A.-N. Bertrand raccolte in un volume (*Le Dieu intime*; Paris, Fischbacher, 1930, pp. 187) riappaiono in seconda edizione. Divise in due parti, la prima contiene prediche dedicate alla vita interiore e la seconda quelle dedicate alla vita esteriore. L'anima, le preghiere inesprese, la gioia, la rivelazione, il sacrificio, l'eterna presenza, sono momenti

interiori di una vita che vive nello spirito del Vangelo eterno. Le parabole, la vita moderna, ciò che rimane, dinanzi al dolore, dinanzi alla morte, le lacrime, al di là della morte, la speranza sono gli argomenti che riflettono la vita religiosa in alcuni dei suoi momenti più sinceri e profondi.

— Abbiamo ricevuto il terzo volume delle opere complete di Giovanni Cena: *Pensieri e Frammenti Inediti* (Torino, Edizioni «L'Impronta», pp. 285, L. 12). Idee, critica d'arte, frammenti poetici, note autobiografiche, paesaggi, episodi, opinioni e sentenze, ironie, questioni sociali, guerra, iscrizioni, pensieri di varia filosofia, pensieri di morale e di religione sono contenuti in questo libro, tratti da taccuini, fogli volanti, margini di libri letti, da opere iniziate e rimaste incompiute. Come giustamente dicono i raccoglitori di questi frammenti (L. Bistolfi, A. Pastore, E. Balegno), essi luccicano il poeta nel suo delicato lavoro interiore, dando ragione di taluni atteggiamenti dell'arte sua, dell'apostolo nella sua passione sociale, del pensatore preoccupato dei più vitali problemi dello spirito. Cena però dà una definizione della religione che non possiamo accettare: egli dice che «religione è sforzo di unire con un legame diretto il momento che l'uomo rappresenta alla causa immutabile di tutto ciò che esiste». La sua definizione di Dio è anche inaccettabile. Egli dice che «Dio non è, ma si fa... è l'ideale che l'umanità si eleva elevandosi alla stessa». Queste definizioni mostrano che egli non è idee chiare intorno alla religione ed al suo fondamento nel trascendente. Ma a un certo punto Cena si domanda: È mai possibile che non ci sia nulla di là? (p. 278). Egli è pienamente ragione, quando dice: «Le religioni positive devono perire come tutte le forme definite della vita; ma il sentimento religioso non perirà... Il sentimento religioso sopravvive alle forme transitorie che l'incarnano in un'ora». Sorvoliamo sul perché di questa sopravvivenza, non riconoscendo noi che il sentimento religioso sia nella sua essenza un sentimento sociale. Sorvoliamo su la confusione che Cena fa tra speculazione ed adorazione (p. 279), per fermarci sopra un pensiero suo che basterebbe a dar ragione della religione e dell'adorazione: «Io credo, egli dice, in un ordine, in un'Armonia che non appare ai sensi affaticati della vita quotidiana, ma che vedo appena mi metto in contatto coi miei strumenti di lavoro: il mio lavoro è tutto una preghiera».

— L'impidio è il titolo di un nuovo volume di Hans Künkel (*Der furchtlose Mensch*; Jena, E. Diederichs, 1930, pp. 135, M. 4.50). Impidito non è colui che applica la sua forza senza alcun riguardo, ma colui che agendo in armonia con la propria natura è la sicurezza di percorrere la retta via. Per agire in tal modo bisogna conoscere la propria natura, ed ecco questo libro a indicarne il cammino. Non è uno studio biologico e nemmeno psicologico quel che può appagare Hans Künkel. La biologia e la psicologia osservano l'uomo dall'esterno, lasciandosi sfuggire, egli dice, l'esperienza personale della vita. La conoscenza immediata del nostro spirito ci fa conoscere il nostro destino. Conoscerlo significa agire senza paura.

— Dopo la *Vita di A. Fogazzaro* scritta da T. Gallarati Scotti, il volume di Ferruccio Piggioli su *L'Opera Letteraria di un Mistico*: Antonio Fogazzaro (Torino, G. B. Paravia, 1930, pp. 204, L. 10,50) deve esser letto con vivo interesse, giacché le due opere si integrano scambievolmente. I cinque capitoli in cui si divide il volume: l'uomo interiore, poesia e misticismo, concetto ed espressione, il cantor dell'amor mistico, influsso di scrittori stranieri, offrono un'ampia e netta visione dell'uomo, dell'artista, del mistico negli aspetti più vari e più veri. Un'analisi dettagliata, viva e interessantissima dell'opera di Fogazzaro, dà occasione all'a. di avvertire lati e movenze che sfuggono al comune lettore, e gli permettono di penetrare nei più profondi e reconditi atteggiamenti dello spirito di questo scrittore. Temperamento che

Piggioli non confonde con quello dei veri mistici, salienti per la via purgativa ed illuminativa al possesso di Dio, ma che pure, per il persistente infiltrarsi nel suo spirito di un erotismo, inquinante anche i più ardenti aneliti, a con esso non pochi punti di contatto.

— La bella traduzione che la signora Valentina Dolghin-Badoglio ha pubblicato del diario di **Valentino Bulgakov**: *Leone Tolstòj nell'ultimo anno della sua vita* (Foligno, Franco Campitelli, 1931, pp. 523, L. 20) non vuole semplicemente appagare una curiosità letteraria o psicologica. Si tratta, è vero, di un'opera che ha avuto grande successo in Russia (dove si sono rapidamente esaurite tre edizioni) e di una traduzione che, completando le precedenti edizioni, più adescava la cupidigia di conoscere i fatti privati della vita di Tolstòj. Le attuali condizioni della Russia non permettevano ivi la pubblicazione di una edizione completata dalle pagine che si riferiscono alla moglie di Tolstòj. L'edizione italiana mette in luce alcuni episodi della grande tragedia svoltasi nel 1910 a Jásnaja Poljana. Questo diario, mostrandoci qui e là il grande scrittore russo in nuovi aspetti, può giovare a distruggere molti pregiudizi che corrono su di lui. Esso giova anche ad illuminare l'uscita di Tolstòj da Jásnaja Poljana su cui tante strane cose si son dette e tante arbitrarie interpretazioni si son fatte. Ma la traduttrice, che se non è una tolstojana è certo una sua fervida ammiratrice, vorrebbe offrire con questa sua eccellente traduzione l'esempio di un uomo che guarda sereno e severo alla propria coscienza, cercando di perfezionare se stesso, e di liberarsi dall'assillante preoccupazione del bene materiale, di un uomo che aspira alla verità e non teme di togliere la maschera a quelle chimere e a quei pregiudizi che in vari modi turbano la coscienza contemporanea.

— Il noto scrittore cattolico **Georges Goyau** pubblica una breve monografia intorno ad **Ozanam** (Paris, E. Flammarion, 1931, pp. 203, fr. 12), anima ardente, ed anche uomo di non comune dottrina che portò il suo contributo al soccorso degli afflitti e allo studio dei problemi sociali. La figura di Ozanam, così come emerge in queste pagine vive e colorite, rimane costantemente legata a Dio senza staccarsi dal mondo, portando anzi in esso tutto il bene di cui il suo spirito poteva arricchirlo, elevandolo spiritualmente e diffondendo un dolce senso di pace serena. La nuova edizione riveduta e accresciuta, così come ci si presenta, troverà certo parecchi lettori anche in Italia, ch'è stata un po' anche la seconda patria di Ozanam.

— Ben delineata la breve monografia che **Albert Chérel** scrive su *Rancé* (Paris, E. Flammarion, 1930, pp. 216, fr. 12), con prefazione di René Bazin. La vita dell'abate Rancé, amico di Bossuet, si presta alla tela di un romanzo. Convertitosi poco più che trentenne, si ritira dal mondo, ma rimane sempre un «signore» com'era nato, e conserva le sue relazioni col gran mondo. Lanciato ancor fanciullo nel sacerdozio, come era brutta usanza ai suoi tempi, l'abate Rancé fu mondano e mescolato agli intrighi e alle passioni, finchè la morte della persona da lui fortemente amata non lo determinò a seguire la via opposta, quella che conduce al più rigoroso ritiro dal mondo. Queste pagine di A. Chérel contengono anche un interessante brano della storia francese.

— A una delle feste più vicine al paganesimo, o meglio, ai culti agrari, dedica **Jean Balde** un volumetto (*Les Rogations*; Paris, Flammarion, 1931, pp. 187, fr. 10). Il suo scopo però non è di illustrare un momento della storia religiosa, dei rapporti tra culto cristiano e culto pagano, sibbene di commentare una festa, che rintraccia dalle sue origini, fondata dal Vescovo di Vienna Saint Mamert, illustrando così una delle più interessanti tradizioni cristiane. Jean Balde rende più vive queste pagine intessendo col suo com-

mento alcuni suoi ricordi personali e concludendo per il ritorno alla vita semplice e religiosa delle campagne, ora abbandonate.

— La prima traduzione in francese dell'opera di **Pietro Pomponazzi**: *Le cause delle meraviglie della Natura* che Henri Busson à pubblicato con una introduzione e note, deve esser accolta con interesse dagli studiosi (Paris, Les éditions Rieder, 1930, pp. 295, fr. 25). Quest'opera fa parte dei testi del Cristianesimo che la Casa Editrice Rieder pubblica da alcuni anni, con molto giovamento per coloro che vogliono ricorrere alle fonti in modo facilmente accessibile, ossia nelle traduzioni francesi, arricchite da note e commenti. L'opera di Pomponazzi: *De naturalium effectuum admirandorum causis*, è la più importante che egli abbia scritto e anche la più rara. In una lunga prefazione (pp. 9-105) Henri Busson ci parla delle fonti di quest'opera e della sua originalità. Bibliografia ed indice alfabetico accrescono l'utilità di questa pubblicazione.

— Un altro volume pubblicato nella medesima collezione dei testi del Cristianesimo contiene le poesie dei goliardi, raccolte e tradotte, col testo a fronte, da **Olga Dobiache-Rojdesvensky** (*Les Poésies des Goliards*; Paris, Rieder, 1931, pp. 272, fr. 35). Queste poesie danno un quadro sincero e impressionante della Chiesa del Medioevo. Esse non conoscono ancora le regole di convenienza che vennero imposte in séguito, e si rimane colpiti della libertà di pensiero e di parola che adoperano prima che la Chiesa dovesse fronteggiare i movimenti riformistici. Si deve esser grati alla signora Dobiache-Rojdesvensky, archivista della Biblioteca di Leningrado, di aver raccolte corrette e tradotte queste poesie sparse nei manoscritti di varie biblioteche europee. Essa le à raccolte a gruppi e le à arricchite di un buon commento.

— Il volume di **A. Audin**, della collezione «Judaïsme» che à per titolo *La Légende des Origines de l'Humanité* contiene la traduzione degli undici primi capitoli del «Genesi» con introduzione, traduzione e note di Paul Bertie (Paris, Rieder, 1930, pp. 240, fr. 13,50). Lo studio su la leggenda dell'origine dell'umanità non poteva trovare migliore introduzione dei capitoli del «Genesi» così sapientemente commentati da Bertie. La leggenda è ancora viva e viene costantemente offerta alla credenza degli occidentali, come un fatto realmente avvenuto. Può dirsi che essa costituisca il fondamento del Cristianesimo, poichè senza il peccato di origine non vi è redenzione e crolla tutta la mitologia della Grazia. Di origine caldaica, questa leggenda pervenne a Israele per il tramite di Babilonia. Audin à voluto isolare acutamente l'elemento primitivo di questa leggenda dalle incrostazioni successive.

— Alla medesima collezione appartiene la traduzione francese di un libro italiano del Rabbino di Venezia **Leone da Modena** (1571-1648) su le cerimonie e i costumi degli ebrei (*Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*; Paris, Rieder, 1929, pp. 220, fr. 12). La lettura di quest'opera, che rappresenta un movimento iniziale, precursore del Giudaismo riformato, à determinato un eminente cattolico, Aimé Pallière, a convertirsi al Giudaismo.

M. PUGLISI - *Direttore responsabile*

Città di Castello - Tipografia «Unione Arti Grafiche».

Sono vendibili per mezzo dell'Amministrazione della Rivista «IL PROGRESSO RELIGIOSO» le opere seguenti. Le richieste però devono essere accompagnate dal relativo importo e dalle spese postali.

ALESSANDRO CHIAPPELLI: Il Messaggio spirituale di Dante al tempo nostro	L. 5,00
MARIO PUGLISI: Il Pensiero religioso e sociale di W. E. Channing	2,00
— Gesù e il Mito di Cristo (Saggio di critica metodologica)	10,00
— La Teologia d'Aristotele	2,00
— Le Fonti religiose del Problema del male	4,00
— Di alcune recenti pubblicazioni su la Storia del Cri- stianesimo	2,00
— Il Problema morale nelle Religioni primitive	2,00
— Realtà e Idealità religiosa	2,00
— Misteri pagani e Mistero cristiano	3,50
— Il Problema del Dolore. Linee di una nuova Teodicea	3,50
— Franz Brentano. Notizie e ricordi (con ritratto).	2,00
— Ciò che ci unisce	2,00
— Orientamenti nell'odierno Travaglio spirituale	2,00
— Ortodossia e Rivoluzione russa	2,00
— Le Fasi progressive nella Storia delle Religioni	2,00
— Il Valore religioso della Vita	2,00
— Il Problema gnoseologico nella Storiografia religiosa.	2,00
— Raffaele Lambruschini e le Idee religiose nella Toscana del suo tempo	3,00
— Orientamenti e Problemi della Cultura religiosa con- temporanea	3,50
— Il Sacro	2,00
— Fra Chiese e Cenacoli.	3,00
— La Preghiera	28,00
BROOKE HERFORD: Gli Unitari e la loro Storia	1,00
MINOT J. SAVAGE: Il Dio che adoriamo	1,00
G. BONNET MAURY: Bernardino Ochino	1,00
C. W. WENDTE: Fausto e Lelio Socino	1,00
— La vera base dell'unità religiosa.	1,00
DIVERSI AUTORI: La coscienza religiosa in Italia alla vigilia della grande guerra	2,00
G. MARTINEAU: Dio nella natura	1,00
F. DE SARLO: Filosofia e Religione	4,00
— L'Aspetto evolutivo della Realtà	4,00
C. BONAVIA: I Servi	5,00
UGO DELLA SETA: Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini	1,00

RAFFAELE OTTOLENGHI: I Farisei antichi e moderni.	L. 12,00
J. E. CARPENTER: Il posto del Cristianesimo fra le Religioni	2,00
S. MINOCCHI: Il Panteon - Origini del Cristianesimo	23,00
S. MINOCCHI: Il Ripudio di Astarte e le Origini del Teismo profetico	2,00
S. MINOCCHI: La Religione come Scienza storica	5,00
P. G.: Il Movimento unionista anglicano ortodosso negli Stati Uniti	2,00
B. JASINK: Introduzione alla Storia del Buddhismo.	2,00
— La Preghiera nel Buddhismo primitivo	3,00
— Il Messaggio del Buddha	2,00
— Il Risveglio del Buddhismo in Occidente	2,00
— Introduzione allo studio della Preghiera nel Buddhismo primitivo	2,00
— L'Immortalità dell'anima nell'India antica	4,00
— Bhagavadgita	5,00
— Il Subcosciente e i Fatti mistici.	2,00
R. ASSAGGIOLI: Verso una nuova Mistica	2,00
A. LINACHER: Il pensiero religioso di Cavour	2,00
A. RENDA: Presupposti intellettualistici del Problema della Immanenza e della Trascendenza	2,00
G. FURLANI: Sulla Preghiera musulmana	2,00
N. MOSCARDELLI: Arte e Religione	2,00
V. VEZZANI: Lineamenti di una moderna Mistica.	2,00
— Il nostro posto nella Vita	2,00
F. A. FERRARI: La Simpatia universale e l'Anima del mondo al sorgere del Cristianesimo	2,00
— Nuovi orizzonti teistici	3,00
— La Sapienza, Ipostasi divina	2,00
G. SEMPRINI: Le Idee politiche di Leon Battista Alberti	2,00
A. BERTOLINO: Lo Spiritualismo di F. Delpino	3,00
A. NEPPI MODONA: L'etrusca Disciplina	4,00
FRANZ BRENTANO: La Rivelazione soprannaturale ed il Dovere di crederla	4,00
J. EVOLA: Superamento del Romanticismo	3,00
RUDOLF OTTO: Mistica orientale e Mistica occidentale	3,00
CARLO FORMICHI: Perché la Bhagavadgita è diventata il vangelo dell'India	2,00
ERCOLE QUADRELLI: I « Fedeli d'Amore »	2,00